GESCHICHTE DER ENTWICKELUNG EN DER GRIECHISCHEN...

B. 21
1
50
BIBLIOTECA NAZIONALE
CENTRALE - FIRENZE

Geschichte

der

Entwickelungen der griechischen Philosophie

und ihrer

Nachwirkungen im römischen Reiche

von

Christian August Brandis.

zweite Hälfte

Berlin

Druck und Verlag von Georg Reimer

1864

Geſchichte

der

Entwickelungen der griechiſchen Philoſophie

und ihrer

Nachwirkungen im römiſchen Reiche,

von

Chriſtian Auguſt Brandis.

Zweite Hälfte.

Berlin
bei G. Reimer.
1864.

Vorwort.

Mit ungleicher Ausführlichkeit habe ich die verſchiedenen Beſtandtheile dieſes Bandes behandelt; theils der Charakter der dritten Periode der griechiſchen Philoſophie, theils der Zweck dieſes Buches, theils größere oder mindere Abweichungen von früheren Auffaſſungen ſcheinen mir dieſe Ungleichheit zu rechtfertigen. Zu Ergänzungen ſind weitere Ausführungen beſtimmt, die ich den Abdrücken des Textes vorbehalte, welche zum Abſchluß meines größeren Handbuchs der griechiſch-römiſchen Philoſophie dienen ſollen. Eine doppelte Ausarbeitung des Textes ſchien ich ohne weſentlichen Nachtheil mir erſparen zu dürfen.

Bonn, den 12. März 1864.

Ch. A. Brandis.

Inhalt.

Seite

Dritte Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie 1

Erster Abschnitt.

Die epikureische Lehre 11
Die späteren Epikureer 50

Zweiter Abschnitt.

Die Stoiker 55
Zeno's Grundlinien des stoischen Lehrgebäudes . . . 59
Ausbau des stoischen Lehrgebäudes 75
Begriff und Gliederung der Philosophie . . . 80
Die Logik der Stoiker 83
Ihre Physik 102
Die stoische Gotteslehre 115
Die stoische Ethik 128
Ariste der Chier und Herillus 162
Vergleichung des stoischen Lehrgebäudes mit dem epikureischen und dem platonisch-aristotelischen 165

Seite

Dritter Abſchnitt.

Die griechiſche Skepſis 174
1) Die Anfänge derſelben. Pyrrhon und Timon . . 174
2) Skepſis der neueren Akademie 180
Arkeſilaos 181
Karneades und ſeine Schule 184
3) Aenesidemus 197
Agrippa und Menodotus 208
Sextus der Empiriker 209
Vergleichung der Skepſis der Akademiker und der Pyrrhonier 230

Vierter Abſchnitt.

Die Eklektik und Synkretiſtik 235
1) Uebergang der Stoiker dazu. Panätius und Poſidonius 238
Uebergang der ſkeptiſchen Akademie zur Eklektik. Philo und Antiochus 243
Eklektik der Peripatetiker 247
Die griechiſche Philoſophie in Rom. M. Tullius Cicero 250
Die Septier 254
2) Weiterer Verlauf der Eklektik im erſten und zweiten Jahrhundert 256
L. Annäus Seneka 257
Muſonius Rufus 259
Epiktetus 260
Markus Aurelius Antoninus und einige Andre . . 264
Die Thätigkeit der Peripatetiker dieſer Jahrhunderte . 267
Platoniker der ſynkretiſtiſchen Richtung . . . 268
Plutarch 269
Maximus Tyrius u. A. 271
Klaudius Ptolemäus 272
3) Synkretiſtik unter Einwirkung des Orients . . 273
Plutarch u. ſ. A. 273
Einwirkung des Orients auf die griechiſche Philoſophie 276
Neuere Pythagoreer 277
Apollonius von Tyana 279
Die vom Orient ausgehende Richtung. Philo der Jude 280
Die Emanationslehre der Gnoſtiker. Baſilides . . 293

Seite

Valentinus u. A. 296
Der Manichäismus 301

Fünfter Abschnitt.

Der Neuplatonismus 302
1) Unmittelbare Vorgänger desselben, Numenius u. A. . 303
Uebergang zu Plotinus 308
2) Plotinus; sein Leben und seine Schriften . 310 u. 320 ff
Sein Verhältniß zum Ammonius Sakkas . 318
Plotins Erkenntnißlehre . . . 322
Seine Lehre von den Principien, dem Unbedingten . 330
Der Geist 340
Die Weltseele 346
Von der Welt der Erscheinungen und dem Stoffe, vom Bösen und der Zeit . . . 348
Die Welt und die Vorsehung . . . 352
Astrologie und Dämonologie . . . 354
Die Seelenlehre 356
Unsterblichkeit der Seele und ihre Schicksale nach dem Tode 367
Einleitung in die Ethik 370
Plotins Lehre vom Schönen und von der Liebe . 375
Die Dialektik als Mittel zur Erhebung des Geistes 380
Einigung mit dem Absoluten, als Anschauung Gottes 383
Plotins Verhältniß zu den Gnostikern, zur Theogonie, Mythologie und dem Volksglauben, zum Gebet, zur Magie und Mantik, zur Stoa und Emanationslehre, zum Orient und zu späterer Alleinheitslehre 387
3) Die Schule des Plotin. Longinus . . . 399
Amelius 400
Porphyrius 401
Jamblichus 408
Kaiser Julianus und seine Anhänger . . . 413
Themistius u. A. 416
Die athenische Schule 417
Vorläufer des Proklus, Theodorus von Asine, Syrianus 418

Seite

Proklus 421
Seine Schule 425
Damascius 426
Simplicius 427
Erlöschen der griechischen Philosophie . . . 428
Boëthius 429

Dritte Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie.

Kann schon Eintheilung des Naturgebietes in Reiche, Klassen, Gattungen und Arten ohne Vorbehalt der Einschiebung mannichfacher Uebergangs- und Mittelstufen nicht gelingen, so treten der Geschichte der Entwickelungen der menschlichen Geister in der Sonderung von Perioden noch erheblichere Schwierigkeiten entgegen. Nirgendwo finden sie schlechthin neue Anfangspunkte, überall eine gewisse Stetigkeit der Uebergänge; durchgängig gehen die neuen Erscheinungen aus den vorangegangenen hervor. Und doch finden sich unverkennbar Wendepunkte in der Geschichte, von denen eine neue Richtung ihrer Entwickelungen ausgeht. Ein solcher Wendepunkt tritt mit Alexander dem Großen, allerdings nicht unvorbereitet, ein. Was Philipp von Makedonien begonnen hatte, vollenden Alexander und seine Nachfolger. Die Freiheit der griechischen Staaten war unwiederbringlich verloren, und wie ehrenwerth auch ihre Nachwirkungen in den wiederholten Versuchen, der Herrschaft zuerst der Epigonen und dann der Römer sich zu erwehren, von dauerndem Erfolg konnten sie bei der veränderten Weltlage nicht sein. Es war den Griechen bestimmt, mit Verzichtung auf ihre Selbständigkeit, ihre Sprache und ihre Bildung über einen großen Theil der damals bekannten Welt zu verbreiten, die aus der Erbschaft des Alexander hervorgegangenen Monarchien und demnächst das Weltreich der Römer bedienten sich ihrer als Träger der Civilisation. Freilich mußte in dem Maße in welchem ihre Wirksamkeit sich erweiterte, die Kraft des Geistes, die ihren besten Lebenssaft aus der Selbständigkeit gezogen hatte, an Eigenthümlichkeit und Schwungkraft verlieren; er konnte nicht mehr Zwecke verfolgen, die aus

jener hervorgegangen waren. Die Poesie verlor ihren ursprünglichen Schwung; selbst die neuere Komödie, ihr schon der Zeit der beginnenden Knechtschaft angehöriges Erzeugniß, verstummte; an ihre Stelle traten Mischgottungen und Früchte der Belesenheit und Nachahmung. Die Stelle der von politischem Geiste beseelten, männlichen athenischen Beredtsamkeit vertraten rhetorische Uebungsstücke der rhodischen und asiatischen Schulen. Ohngleich länger blühte die bildende Kunst, immer von neuem in Anspruch genommen vom Schönheitssinn oder von der Prunksucht der Könige der alexandrinischen Reiche und später der reichen Römer, doch auch sie mußte wenn sie nicht zur Reproduktion von Werken der großen Zeit verwendet wurde, mehr oder weniger dem Zeitgeschmack, der Vorliebe für das Weiche und Lüsterne oder für das Manierirte, sich anbequemen. Und welchen Ersatz erhielt man für die Hemmungen des frei schöpfenden Geistes? wir kennen ihn nur in der weiten Verbreitung Dessen finden was er bis dahin gewirkt hatte, und in den Rückwirkungen, welche diese Verbreitung hervorrief. Als specifisch griechischer Geist konnte er sich im Wesentlichen nicht weiter entwickeln; aber indem er schlummernde Keime in andren Völkern weckte und im Verkehr mit ihnen seinen Gesichtskreis erweiterte, bereitete er eine neue Entwickelungsperiode vor.

Wie der Kunst und Poesie, so mußte es der Philosophie ergehn; auch sie war das Erzeugniß des eigenthümlich griechischen Geistes und in die Schicksale ihres Vaterlandes aufs engste verflochten gewesen; die Unabhängigkeit desselben hätte sie nicht überdauern können, auch wenn die Lösung der aus den vollendetsten Lehrgebäuden der hellenischen Philosophie erwachsenen Aufgaben minder schwierig gewesen wäre. Was Noth gethan hatte um die vorangegangene Stetigkeit der Fortschritte aufrecht zu halten, habe ich an einem andren Orte nachzuweisen gesucht [1]), und damit zugleich daß neue Standpunkte hatten erreicht werden müssen, bevor an gedeihlichen Weiterbau zu denken gewesen wäre. Und doch konnte man auf Philosophie, dieses Triebrad aller vorangegangenen Wis-

1) Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie III, 1. S. 204 ff

ſenſchaft, nicht verzichten. Sie war durch Plato und Ariſtoteles weit über die Bedürfniſſe des zeitlichen Lebens hinaus geführt worden, und je weniger man ſich Kraft zutrauen durfte, ſie auf dieſer Bahn weiter zu führen, um ſo leichter konnte man wähnen, es bedürfe der Rückkehr zum ſokratiſchen Standpunkte, man müſſe von neuem die Philoſophie vom Himmel zur Erde zurückführen, von neuem fürs Leben philoſophiren. Und was ſollte ſie dem Leben gewähren? völlige innere Befriedigung, war die Antwort. Da nun das Staatsleben mit ſeiner Selbſtändigkeit allen Reiz verloren hatte, ſo bezog man den Begriff der inneren Befriedigung lediglich auf das Einzelleben; von Allem außer ihm wollte man ſich möglichſt unabhängig erhalten, nur Das ſich aneignen was ihm, dem Einzelleben, förderlich ſein könnte, und alle Gefährdung der Selbſtändigkeit deſſelben möglichſt abwehren. Zwar konnte man nicht außer Acht laſſen daß Lebensgemeinſchaft auch für Erreichung der Zwecke des Einzellebens erforderlich und der Staat die natürliche Form derſelben ſei; die Philoſophie handelte daher auch nach wie vor vom Staate, aber vom Staate, wenn ich ſo ſagen darf, in abstracto, abgelöſt von den lebendigen Wurzeln, die er im Volks- und Stammleben treibt, über den Begriff eines Rechtsſtaats kam man nicht hinaus, bis das Bild eines lebenskräftigen, aus einem eigenthümlichen Volksbewußtſein ſich entwickelnden Staates, wie der römiſche, hin und wieder zu tieferer Auffaſſung geführt zu haben ſcheint. Aus der Anſchauung der deſpotiſchen Miſchſtaaten der Epigonen konnte ſie ſich nicht ergeben. Man würde Unrecht thun die platoniſche Politik für jene abſtrakten Staatstheorien verantwortlich zu machen, wie weit man auch berechtigt ſein mag ſie als Idealſtaat zu bezeichnen: ſeine Grundbeſtimmungen wurzelten in der helleniſchen Lebensanſchauung und waren beſtimmt dieſe auf die ihr zu Grunde liegenden Ideen zurückzuführen. Nur in dem Hinausgehn über das in der Wirklichkeit Erreichbare beſteht ihre Idealität. Betrachtete man aber die Lebensbeſtimmung in der Ablöſung von ihrem höheren Zwecke der Gemeinſchaft, von der nur durch das Zuſammenwirken der Glieder dieſer zu erreichenden fortſchreitenden Vervollkommnung, und forſchte man nach der Beſtim-

mung des Menschen und seiner Zusammengehörigkeit mit der Natur nur soweit die Befriedigung des Einzellebens es zu fordern schien, so mußte der Begriff dieser inneren Befriedigung nur nach Trieb und Neigung des ihn suchenden Individuums bestimmt werden. So gelangte man zunächst zu den zwei einander entgegengesetzten Theorien der Epikureer und Stoiker, je nachdem man sin Lust und Genuß oder für die unbedingten Gebote des sittlichen Bewußtseins sich entschied. Eine dritte Richtung kam diesen beiden hinzu, indem man wähnte den angestrebten Lebenszweck durch Verzichtung auf all und jedes Wissen erreichen zu können. Was jene beiden andren Richtungen durch Beschränkung des Wissenstriebes erreichen wollten, meinte diese dritte nur durch gänzliche Beseitigung desselben erlangen zu kaum. Zu dem Ende mußte denn freilich zur Bekampfung jedes Wissensstachels, die Ohnmöglichkeit ein Wissen zu erreichen nachgewiesen, aber doch an die Stelle desselben ein blaßes für Wahrscheinlichhalten gesetzt werden. So führte ein und dasselbe Bestreben zu drei von einander sehr verschiedenen Theorien. Aus dem Streben zu wissen um des Wissens selber willen, welches die Theorien der ersten und zweiten Periode beherrscht hatte, ging keine jener Theorien hervor; das Wissen soll allen dreien zufolge nur Mittel zum Zweck werden, und dieser in der Erreichung völliger Befriedigung des inneren Einzellebens sich finden. Zu Untersuchungen über das Wissen und seine Formen, sowie über die Natur der Dinge fanden sie sich nur in dem Grade veranlaßt, in welchem sie für Feststellung ihres Zwecks ihnen erforderlich erschienen, die Stoiker mehr als die Epikureer und die Skeptiker wiederum mehr als jene, um die Enlichkeit und Unerreichbarkeit des Wissens nachzuweisen. — Eben darum haben wir neue, von eigenthümlichem Princip ausgehende Entwickelungen der Logik oder Dialektik und der Physik bei ihnen nicht zu erwarten; sie konnten sich begnügen früheren Theorien diese Zweigwissenschaften der Philosophie zu entlehnen und im Einklang mit ihrem ethischen Princip umzubilden, oder kritisch ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen. Da sehen wir denn, und werden auszumitteln haben warum, die Stoiker zu der heraklitischen Lehre vom ewigen Fluß der Dinge und, in Abkehr von Plato und Aristoteles, zu der Logik

der Megariker zurückkehren, die Epikureer zu der Atomistik und dem Sensualismus des Demokrit. Großentheils beschränken sie sich darauf die übernommenen Lehren im Einklang mit ihrer Ethik näher zu bestimmen: doch treibt die Sache selber hin und wieder zu weitergreifenden Veränderungen. Die Skeptiker verwenden besonders die in den vorangegangenen Theorien hervorgetretenen einander entgegengesetzten Lehren zur Rechtfertigung ihrer Verzweiflung an all und jedem Wissen und spalten sich wiederum in pyrrhonische und akademische Skeptiker, je nachdem sie auf Erreichbarkeit auch der Wahrscheinlichkeit verzichten, oder diese fest zu stellen unternehmen. Wäre die Skepsis inmitten der zweiten Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie hervorgetreten, so würde sie aller Wahrscheinlichkeit nach Versuche hervorgerufen haben, durch genauere Bestimmungen die platonisch-aristotelischen Lehren gegen solche ihnen Gefahr drohende Zweifel zu sichern, während die Theorien der dritten Periode zu ernstlichem Kampf gegen die gleichzeitig mit ihnen hervordrechende Skepsis sich nicht ermannen. Das Wissen und Erkennen als solches hatte zu wenig Werth für sie und sie waren in Begriff und Form desselben nicht tief genug eingedrungen, als daß sie die Feststellung desselben gegen die Anfechtungen der Skepsis mit Erfolg hätten unternehmen mögen. Was sie zur Aufrechthaltung ihres ethischen Princips bedurften, schien sich ihnen aus der Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung oder der mit Hulfe derselben gewonnenen Vorstellungen in hinreichender Sicherheit zu ergeben: selbst der durch die Skepsis erschütterte Begriff der Ursächlichkeit und seiner Nothwendigkeit vermochte nicht die Stoiker an ihrer dogmatischen Zuversicht irre zu machen, noch weniger die Epikureer, welche die Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung nur so weit anerkannten, soweit sie die Ruhe ihres Lebensgenusses nicht zu bedrohen schien. Und wie lange hat es noch gedauert bevor die gegen das Princip der Ursächlichkeit gerichteten Angriffe der Skepsis zu gründlicherer Untersuchung führten.

Aus vorigehender kritischer Erwägung der vorangegangenen Theorien waren die Lehrgebäude des Plato und Aristoteles hervor-

gegangen; aber ein neuer Grundgedanke beseelte was von den früheren Lehren in der kritischen Sichtung sich als probehaltig ergeben hatte. Neue, unmittelbar aus den höchsten Aufgaben der Wissenschaft hervorgegangene Gedanken fehlen in der dritten Entwickelungsgeschichte der griechischen Philosophie; das Wissen ist den im voraus festgestellten Lebenszwecken dienstbar geworden; man entlehnt daher aus früheren Theorien was zu theoretischer Entwickelung des festzustellenden Lebenszwecks erforderlich schien, indem man die dazu geeigneten Modifikationen jener Theorien sich vorbehielt, und richtete die Schärfe der Kritik vorzugsweise gegen die in sich geschlossenen Lehrgebäude des Plato und Aristoteles, deren man sich im Gefühl des Mangels an Kraft sie weiter zu entwickeln, in jeder Weise erwehren zu müssen glaubte. Nach und nach aber mußte Anerkennung des reichen Inhalts jener Systeme der Verunglimpfung folgen; man suchte daher, ohne den maßgebenden praktischen Standpunkt aufzugeben, aus ihnen sich zu ergänzen und die Verschiedenheiten die zwischen ihnen und der eignen Theorie statt zu finden geschienen hatten, auszugleichen. So entstand die durch die Stoa und den Epikureismus gewissermaßen schon angebahnte Eklektik und Synkretistik. Selbst die akademische Skepsis suchte mit der ursprünglich platonischen Lehre sich ins gleiche zu setzen. Zudem war man mit orientalischen Anschauungsweisen bekannt geworden; man entlehnte auch ihnen was zweckdienlich erschien, zumal seit ein tieferes religiöses Bedürfniß erwacht war. Der Grund zu diesem umfassenden Synkretismus war in Alexandria, diesem Mittelpunkte zugleich griechischer und orientalischer Bildung, gelegt worden und ward gefordert durch die Ausbreitung der römischen Herrschaft. Vom Orient aus kamen griechisch gebildete Juden, wie Aristobulus und vorzüglich der sinnvolle Philo den synkretistischen Bestrebungen entgegen, letzterer überzeugt seine begeisterte Liebe zu Plato mit alttestamentlicher Glaubenstreue einigen zu können. Obgleich weniger erheblich ist was wir von andren Versuchen erfahren orientalische Anschauungsweisen in die Formen griechischer Philosophie zu kleiden. Je weniger solche Mischtheorien Befriedigung gewähren konnten, um so begieriger griff man zu

myſtiſchen Ergänzungen und glaubte ſie zunächſt in der ſymboliſchen Zahlenlehre der Pythagoreer finden zu können. Daher die zweite Erneuerung derſelben, — die erſte gehörte dem Plato und ſeiner Schule an; doch trug auch ſie die Farbe des ſynkretiſch eklektiſchen Geiſtes des Zeitalters. Ueberall fehlt dieſen Theorien ein ihre verſchiedenen Beſtandtheile zu innerer Einheit verbindender Grundgedanke, die Einheit des Princips; ſie bildeten mehr oder weniger geſchickt zuſammengeſchweißte Konglomerate. Man darf dem Plotin das Verdienſt nicht ſchmälern an die Stelle derſelben ein organiſch gegliedertes Syſtem zu ſtellen ſich beſtrebt und eingeſehn zu haben, daß jede Neubildung in der Philoſophie, ſofern ſie mit dem Alterthum in Uebereinſtimmung bleiben wolle, ihre beſten Nahrungsſäfte dem Plato und Ariſtoteles entnehmen müſſe. Allerdings iſt auch ſein Lehrgebäude weder in Bezug auf das Princip noch auf den Anſchluß an Plato und Ariſtoteles ein ſchlechthin neues; Numenius u. A. waren ihm in beiderlei Beziehung vorangegangen; aber zu wiſſenſchaftlicher Durchbildung und organiſcher Geſtaltung iſt es erſt durch ihn gelangt. Es ſteht auf der Grenzſcheide der älteren und der neueren Philoſophie, und während es darauf angelegt war der Verbreitung der chriſtlichen Offenbarung den Weg zu vertreten, diente es, aus demſelben tiefen Seelenbedürfniß hervorgegangen, welches jene Verbreitung in den Zeiten des ſinkenden Alterthums ſo ſehr gefördert hatte, der wiſſenſchaftlichen Geſtaltung derſelben. Das dem Syſteme zu Grunde liegende innige religiöſe Bedürfniß durchdrach die in ihm enthaltenen Beſtandtheile orientaliſcher Emanationstheorien und mußte in chriſtlich geſinnten Geiſtern Anklang finden, zumal die reinere Chriſtuslehre ſie in Stand ſetzte ſolche Beſtandtheile auszuſcheiden und dennoch den wiſſenſchaftlichen Gehalt ſich anzueignen. So weiß die göttliche Lenkung auch in den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen die Irrthümer derſelben auszugleichen, oder zu allmähliger Annäherung an die ihnen vorgezeichneten Zwecke zu benutzen. Es mag zweifelhaft erſcheinen, ob der Neuplatonismus als Abſchluß der alten oder als Anfangspunkt der neueren Philoſophie zu faſſen ſei, für erſteres ſpricht ſeine allmählige Entwickelung aus den philoſophiſchen Beſtrebungen des Alter-

thums; für letzteres der Impuls den er der christlichen Philosophie gegeben hat. Für uns überwiegt der erstere Gesichtspunkt den letzteren.

Wie wenig die philosophischen Theorien der dritten Periode den Vergleich mit den inhaltsreichen und in sich abgerundeten Systemen des Plato und Aristoteles verstatten, und wie wenig ihre Geschichte den Reiz der jugendlich aufstrebenden und kontinuirlich fortschreitenden Philosophie der ersten Periode darbietet, hüten wir uns dennoch vor geringschätziger Beurtheilung derselben. Fehlt ihnen auch die Tiefe, der Umfang und die einheitliche Gliederung der Systeme der vorangegangenen Periode, nicht minder der Zauber der platonischen, die Gedrungenheit und Konsequenz der aristotelischen Darstellung, — einzelne Probleme haben sie zuerst gestellt oder unpartheiischer Erörterung entgegengeführt, obgleich mehr freilich in der Ethik als in der Physik und Logik, doch haben sie auch durch letztere zu eingehenderer Entwickelung der sprachlichen Formen veranlaßt. Vergessen wir überhaupt nicht daß die kritisch historischen Untersuchungen der alexandrinischen Schule und ihrer Ableger zuerst von der Philosophie angeregt und theilweise von Anhängern der peripatetischen und stoischen Schule geführt wurden, mögen auch die vorzüglichsten Männer jener Richtung, im Ueberdruß an den allgemeinen Fragen der Philosophie, fast ausschließlich philologischer Forschung sich zugewendet haben. Selbst Mathematik und Geographie wurzelten ursprünglich in der Philosophie und scheinen sich fast nie gänzlich davon entfernt zu haben. Auch in dieser Beziehung müssen wir der Vollendung der reichhaltigen und gediegenen Geschichte der griechischen Literatur von Bernhardy mit Verlangen entgegensehen und vorläufig auf den ersten Band dieses Werkes verweisen.

Vor Allem dürfen wir nicht vergessen, daß in Jahrhunderten großen und weitverbreiteten sittlichen Verderbnisses durch die gleichzeitige Philosophie Ernst der Gesinnung geweckt und genährt wurde. Selbst Genußmenschen fanden in der Lehre des Epikurs, zu welcher eingewurzelte Neigung sie trieb, Veranlassung nicht blos zur Mäßigkeit, sondern auch zur Vergeistigung des Genusses. Lukre-

tius konnte nicht Wüstling sein, wenn er mit solchem Ernst der Entwickelung des von ihm ergriffenen Lehrgebäudes sich widmete. Aehnliches gilt von der Skepsis; Theilnahme an ihren Untersuchungen mußte über den Sinnengenuß hinausführen. Obgleich mehr vermochte die Stoa, Die welche sich ihr anschlossen, zu höherer und ernsterer Lebensansicht zu leiten. Mehrere der edelsten Männer des ersten bis dritten Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung gehörten ihr an. Und hat nicht auch ihr sittlicher Sinn zu der ersten wissenschaftlichen Bearbeitung der Rechtskunde geführt? Freilich wurde man Unrecht thun, die philosophische Richtung, welcher die Männer dieser Jahrhunderte sich angeschlossen haben, zum Maßstab ihrer Sittlichkeit zu nehmen. Es liegt in der Natur der philosophischen Bestrebungen dieser Periode, daß sie nicht mehr wie die der vorangegangenen aus dem innersten Kern des Individuums hervorgingen, daß äußere Zwecke ihnen sich anhefteten und die Sucht durch rhetorische Kunst zu glänzen in ihnen sich geltend machte; die älteren Stoiker scheinen in dieser Beziehung den Epikureern, Akademikern und Peripatetikern der Periode Nichts nachgegeben zu haben.

Wir wollen nicht in Abrede stellen daß wir sehr verschiedenartige Bestrebungen in der dritten Entwickelungsperiode der Philosophie zusammenfassen, und die Frage liegt nahe, ob nicht ein Theil derselben der zweiten Periode angehöre; wirken ja die sokratischen Anfänge derselben in ihnen noch nach. Ist ihre Richtung aber nicht eine wesentlich andere geworden? und wird nicht die Kontinuität der Entwickelungen durch entschiedene Abkehr von Plato und Aristoteles und durch Verzichtleistung auf das Triebrad der früheren Philosophie, Forschung um ihrer selber willen, augenscheinlich unterbrochen? In der ersten und zweiten Periode entwickelt sich die Philosophie fast ausschließlich aus und durch sich selber, in dieser dritten Periode folgt sie überwiegend den allgemeinen Zeitrichtungen. Eben darum werden auch feenere Gliederungen so schwierig, und wollte man den Eintheilungsgrund in dem selbsteigenen Wesen der Philosophie selber suchen, so könnte wohl nur die Frage sein, ob nicht das neuplatonische Lehrgebäude einer vierten

Periode vorzubehalten sei; denn allerdings erhebt sichs durch Eigenthümlichkeit und folgerechte Durchführung des Princips über die vorangegangenen Theorien. Jedoch hängt es durch die Eklektik und Synkretistik wiederum mit ihnen zusammen, und es mag als offene Frage bezeichnet werden, ob es besser mit diesen als vierte Entwickelungsperiode zusammenzufassen, oder als Abschluß der eklektischen und synkretistischen Bestrebungen zu betrachten sein möchte. Für das Eine wie für das Andre lassen sich erhebliche, jedoch schwerlich entscheidende Gründe anführen.

Die Ordnung in welcher die nunmehr zu betrachtenden Theorien zu erörtern sein werden, muß mehr durch Zusammengehörigkeit der Richtungen als durch Zeitabfolge bestimmt werden, und es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Lehrgebäude des Epikur und der Stoa voranzustellen seien. Ich beginne mit ersterem, weil es das einfachere ist.

Erſter Abſchnitt.

Die epikureiſche Lehre.

Während Strato mit Beſeitigung aller hyperphyſiſchen Principien, die Lehren des Ariſtoteles zu der Theorie einer bewußtlos, jedoch dynamiſch aus ſich ſchaffenden Natur umbog, hatte der mechaniſche Materialismus in Epikurus bereits einen neuen Vertreter gefunden. Der Sohn des Neokles, der ſelber Athener, vielleicht mit der Ol. 107, 1 ausgegangenen Kolonie nach Samos übergeſiedelt war, ward er, wenn auch nicht geboren, dort, und ſpäter in Teos erzogen. Frühzeitig mit Schriften des Demokrit bekannt geworden, ſoll er durch ſie, oder durch Anſtoß an dem Begriffe des Chaos, für das Studium der Philoſophie gewonnen worden ſein[1]) und im 18. Jahre ſich nach Athen gewendet haben, als Xenokrates in der Akademie gelehrt, Ariſtoteles bereits nach Chalkis ſich zurückgezogen habe. Dann wiederum zu ſeinem Vater, der damals in

1) Apollodor. b Diog. X, 14. 1 2. S. ib. Interpretl. Strabo XIV, 1 *τραφῆναί φασιν ἐνθάδε (ἐν Σάμῳ) καὶ ἐν Τέῳ, καὶ ἐφηβεῦσαι Ἀθήνηαι· γενέσθαι δ' αὐτῷ συνέφηβον Μένανδρον τὸν κωμικόν.* Demnach müßte er alſo als Jüngling längere Zeit in Athen ſich aufgehalten haben. Menander ſtellt ihn in einem Epigramm (b Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae p. 299) mit dem Themiſtokles zuſammen (beider Väter hießen Neokles) . *ὧν ὁ μὲν ὑμῶν Ἑλλάδα δουλοσύνας ῥύσαθ', ὁ δ' ἀφροσύνας.* Wäre Epikurs Vater ſchon Ol. 107 nach Samos übergegangen, ſo müßte auch dort der Sohn geboren ſein, wenn ſeine Geburt Ol. 109, 3 (384½ v. Chr.), wie Apollodor angibt, ſtatt gefunden. Lucretius VI, 1 ff. u. A. bezeichnen ihn geradezu als Athener oder nach dem attiſchen Demos, als Gargettier, Cic. Ep. ad Fam. XV 15

Kolophon lebte, zurückgekehrt, habe er, wird erzählt, von seinem zwei und dreißigsten Jahre an, zuerst in Mitylene und Lampsakus gelehrt, und fünf Jahre später, gegen 307 v. Chr., in Athen eine Schule gegründet, anfangs als Demokriteer und demnächst mit Verläugnung auch des Demokrits, in eigenem Namen. Den Garten [2]), in welchem er lehrte, vermachte er der Schule und starb 72 Jahre alt, Ol. 127, 2 [3]). Ruhigen Lebensgenuß durch Untersuchungen über die dazu dienlichen Mittel und durch Verbindung mit gleichgesinnten Freunden sich zu sichern, war der Zweck der Epikureer, welchem auch leicht gehaltene schriftliche Darstellung ihrer Lehren dienen sollte. Daher die große Menge der Schriften des Epikur, Metrodorus u. A., deren Bruchstücke keine genußstörende Anstrengung verrathen. Doch wollen wir nicht in Abrede stellen, daß in den von Epikurus uns erhaltenen drei Briefen nicht selten Zeichen genauer Beobachtung der Erscheinungen und natürlichen Scharfsinns sich zeigen. Tiefer einzudringen mußten die von vorn herein ihm feststehenden Grundlinien seiner Theorie und sein Mangel an mathematischen Kenntnissen ihn abhalten. Für solche welchen ausführliche Entwickelungen, wie seine größeren Werke sie enthielten, nicht zusagten, hatte Epikur durch längere oder kürzere Abrisse gesorgt; der letzteren sind uns einige in den Briefen über Physik, Meteorologie und Ethik, sowie in seinen Sentenzen (*κυρίαι* oder *ἑηταὶ δόξαι* — maxime ratae sententiae) durch Diogenes Laertius erhalten worden. Aus seiner ausführlichen Physik enthalten die herkulanensischen Papyrusrollen sehr lückenhafte Bruchstücke [4]). Eine

2) Diog 1. 2 13. Cic de N. Deor. I, 26. Suid. s. v. — Plut. adv. Colot. 3. — Die Epikureer wurden daher auch *οἱ ἀπὸ τῶν κήπων* genannt, Sext Emp. adv. Math. IX, 64 u. A.

3) Diog 17. vgl. Cic. Ep. ad Div. XIII, 1. — Diog. 14. 15. Cic. de Fato 9

4) Sext. E. adv Math. XI, 169. vgl. Epic b. Diog 122 — Diog 27 will nur *τὰ βέλτιστα (τῶν συγγραμμάτων)* des Epikur aufzählen. Die von andren Schriftstellern aufgeführten Bücher des Epikur verzeichnet Gassendi, de vita et morib Epicuri I, 10. — Epicuri fragmenta librorum II et XI de Natura ed. Orelli. Lips 1818. Epicuri Physica et

kritische Bearbeitung sämmtlicher auf uns gekommenen eignen Worte des Epikur thut noch Noth, auch nachdem G. Schneider durch seine schätzbare Ausgabe der beiden zuerst genannten Briefe besonders für Erläuterung der epikureischen Terminologie Sorge getragen hat. Eine so sorgfältig durchgeführte Darstellung der epikureischen Physik, wie wir sie in Lukretius' bewunderungswürdigem Lehrgedichte besitzen, hat schwerlich irgend einer der griechischen Epikureer zu Stande gebracht (man vergleiche nur, um sich davon zu überzeugen, was wir von den ihm gleichzeitigen griechischen Epikureern Phaedrus und Philodemus in Bruchstücken ihrer Bücher und im Spiegelbilde Cicero's besitzen), und schwerlich ist es je wieder gelungen einen so spröden Stoff in solchem Maße poetisch zu gestalten. Dem Aristippus in der Ethik nahe verwandt, trachtete auch Epikur, wie seine Schüler versichern und Chrysippus, Cicero u. A. bestätigen, nach verständigem Maßhalten im Genuß, und wenn seine zahlreichen Gegner ihn als heillosen Lüstling schilderten[5]), so dürfen wir nicht außer Acht lassen, wie Haß und Parteisucht die ohngleich edleren Charaktere Plato's und Aristoteles' in damaliger Zeit verunglimpfte. In der Ueberzeugung die philosophischen Untersuchungen völlig abgeschlossen zu haben, wollte Epikur nur eine feine

Meteorologica duabus epistolis eiusdem comprehensa ed. I. G. Schneider. Lips. 1813. — Ueber Epikurs Lehren zu vergleichen: Strünkart in Erich und Gruber's Encyklop. Sect. I. Bnd. 35. 459 ff. Reichhaltige Sammlungen über Lehre und Leben des Epikur in den darauf bezüglichen Abhandlungen Gassendi's (Opera omnia V) Sein philosophiae Epicuri syntagma (Opp. III) enthält eine frei gehaltene Darstellung des atomistischen Systems, wie G. sichs zurecht gelegt hatte.

5) Diog. L. 10. 11. Chrysipp. b. Stob. Serm. 61 Cic. de Fin. II, 25. Tusc. II, 28. Seneca Ep. 21. 107. 18. — Diog. L. 6. 7. 4. Cic. de N. D. I, 33. Plato comic. b. Athen. VII, 279, c. Ueber das Leben des Epikur hatten schon zeitgenössische Anhänger desselben, Idomeneus, Heraclides, Timokrates und später andere, wie Apollodorus und Philodemus, um die Zeit Cicero's, sich verbreitet, s. Diog. 4. 5 u. 3. Ib. Interpret. Die gegen Epikur gerichteten Anklagen weist ausführlich, wenn auch nicht immer siegreich, Gassendi (de vita Ep. III. ff. Bücher) zurück.

Lehren treu fortpflanzende, nicht sie fortbildende Schule gründen, ermahnte seine Sentenzen oder gar seine Schriften auswendig zu lernen; und in der That hören wir in ihr nicht von irgend erheblichen Veränderungen oder Erweiterungen der ursprünglichen Theorie. Auch wollte Ep. für den durchaus selbständigen Erfinder derselben gelten, nicht zugeben daß irgend ein Lehrer Einfluß auf ihn geübt habe, und sprach sich über die vorangegangenen Philosophen, selbst über Plato und Aristoteles, höchst geringschätzig aus [6].

2 Die Richtung der Philosophie dieser Periode spricht sich aufs entschiedenste in der epikureischen Begriffsbestimmung von Philosophie aus, derzufolge sie die Thätigkeit sein soll, durch Begriffserörterungen und Unterredungen eines glückseligen Lebens theilhaft zu werden [4]. Von Wissenschaft soll daher nur Berücksichtigung verdienen was diesem Zwecke förderlich. Der Trieb zu wissen um des Wissens willen, welcher die vorangegangene Philosophie, auch noch die der Peripatetiker, beseelte, war mehr und mehr abhanden gekommen. Ihrer selber wegen sollte daher, nach Epikur, das die Ethik bearbeitet werden, Physik (*τὸ φυσικόν*, oder *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*) nur um die den Lebensgenuß beeinträchtigende Furcht vor der Allgewalt oder der Strafgerechtigkeit der Götter, vor starrer Nothwendigkeit und vor unheimlichen Naturereignissen zu beseitigen. Lukretius wird nicht müde seinen Held als den Wohlthäter des Menschengeschlechts zu preisen, der es von der Wucht des Aberglaubens (der *religio*) befreit und die engen Pforten der Natur durchbrochen habe [7]. Die an die Stelle der Wissenschaftslehre

6) Diog. 12. Cic. de Fin. II, 7. Seneca Ep. 33 omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt. vgl. Numen. ap. Euseb. Pr. Ev. XIV, 5. Diog. 9. — Cic. de N. D. I, 26. Diog. 7. 8 ib. Iulerpretl. S. Emp. adv. Math. I, 2. Plut. non posse suav. vivi sec. Ep. 18. Lucret. V, 5. vom Epikur: pectore parta suo quaesitaque praemia liquit. — Jedoch erkannte Epikur nach dem Zeugniß vertrauter Schüler, Abhängigkeit vom Demokrit entschieden an, Plut. adv. Col. 3.

7) Diog. 30 eq. — Lucret. I, 63. III. 1. V, 8. VI, 5. vgl. Epic. b. Diog. X, 82. 85. 112 f. 143. Plut. non posse suav. vivi sec. Epicur. 21 u. A.

gesetzte Kanonik (*τὸ κανονικὸν* oder *περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς*), in ersterer Weise vielleicht mit Rücksicht auf Polyklets Statue und Theorie so bezeichnet, war bestimmt zunächst in die Physik, dann aber auch in die Ethik einzuleiten. Daher von Einigen eine Dreitheilung, von Andren eine Zweitheilung der Philosophie dem Epikur beigemessen wird[8]). Verachtung der Wissenschaften als solcher spricht sich in seinen geringschätzigen Aeußerungen über Mathematik, Geschichtsforschung, Theorie der Musik u. s. w. aus[9]).

A. Die epikureische Kanonik.

Die Grundvoraussetzung des Epikur, auf welcher unmittelbar seine Kanonik, mittelbar auch seine Physik und Ethik fußt, ist, daß alle Gewißheit auf sinnlicher Wahrnehmung und diese wiederum auf Empfindung beruhe. Alle sinnliche Wahrnehmung, oder genauer genommen, alle Empfindung, behauptet er, muß dem Empfundenen entsprechen, ist also wahr; und wäre sie es nicht, wie sollten wir da zur Entscheidung über Wahrheit und Irrthum gelangen können? weder durch Vergleichung mit andren Wahrnehmungen ist es möglich, da auch diese wiederum der Bewährung bedürfen würden, noch durchs Denken, welches selber auf Wahrnehmung beruht[10]).

---

8) Diog 30 *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐιρόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει* — Zweitheilung b. Seneca Epist. 89. Zwei- und Dreitheilung b. Diog 30. Sext. adv Math. VII, 14 sq. Ueber Epikurs Kanon vgl. Menag. z. Diog. l. l.

9) Cic. Acad. II, 33. Sext. adv. Math. I, 1. 49. VII, 27. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic 12 sq. Diog. 6. vgl 121 ib. Interprett. Doch hatte er zugegeben *ὅτι ἀνάγκη ἐστὶ τοῖς σοφοῖς μανθάνειν γράμματα*, Sext. adv. Math. XI, 49. vgl. I, 292 f.

10) Cic Acad. II, 32 Quod est caput Epicuri? si aliam sensu visum falsum est, nihil potest percipi. vgl. 46. de Fin. I, 7. 19. de N. D. I, 29 Sext. adv. Math VII, 203 *Ἐπικ... τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ, διὰ παντὸς ἀληθῆ φησὶν ὑπάρχειν· ὡς γὰρ τὰ πρῶτα πάθη, τουτέστιν ἡδονὴ καὶ πόνος ἀπὸ ποιητικῶν τινῶν καὶ κατ' αὐτὰ τὰ ποιητικὰ συνίστατα ... οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν φαντασιῶν, παθῶν περὶ ἡμᾶς οὐσῶν, τὸ ποιητικὸν ἑκάστου αὐτῶν πάντη τε καὶ πάντως φαν-*

Auf alles Wissen aber verzichten, widerspricht der menschlichen Natur und dem Bedürfniß des Handelns, welches durchgängig Entscheidung und damit ein Wissen voraussetzt [11]). Was man als Sinnentrug bezeichnet, ist lediglich Täuschung der hinzutretenden Vorstellung, welche der Wahrnehmung entnommen, über sie hinausreicht und den Eindruck, den wir von den Gegenständen empfangen, mit ihnen selber verwechselt [12]). Aus der Wiederholung ähnlicher Wahrnehmungen geht nämlich ein gemeinsames Bild des Wahrgenommenen hervor, welches wir als Vorannahme (πρόληψις) in der Erwartung bezeichnen, daß es auch künftigen Wahrnehmungen entsprechen werde [13]). Diese Gemeinbilder oder Gemeinvorstellungen

---

ταστόν ἐστιν, ὃ οὐκ ἐνδέχεται ὂν φανταστόν, μὴ ὑπάρχον κατ' ἀλήθειαν τοιοῦτον, οἷον φαίνεται, ποιητικὸν φαντασίας καθεστάναι vgl. 210. VIII, 9 Epic. b. Diog. 32 καὶ τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφεστάναι, πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν b. Diog. 146 τὸ ὑφεστηκὸς δεῖ τέλος λογίζεσθαι κτλ. vgl. Schneider p. 53 sq. Epic. ib. 146 εἰ μάχῃ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ἃς ἂν αὐτῶν φῂς διεψεῦσθαι, πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀναγωγὴν κρίνῃς, vgl. Diog. 31. Lucret. IV, 480 sqq. . . Qui (sensus) nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.

11) Epicur. l. i. 147. Lucret. IV, 467 sqq. Denique nil sciri siquis putat, id quoque nescit An sciri possit, quoniam nil scire fatetur est vgl. Cic. de Fin. I, 7. 19.

12) Epic. b. Diog. 50 τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστι κατὰ τὴν κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται κτλ. vgl. 51 u. 147. Lucretius, nach der Erklärung mancher Augentäuschungen IV, 377 Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum vgl. Sext. adv. Math. VII, 205 sqq. 210. Plut. adv. Colot. 4 ff. Epic. b. Diog. 31 πᾶσα αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική Sext. adv. Math. VII, 210 αἰσθήσεως ἴδιον ὑπῆρχε τοῦ παρόντος μόνον καὶ κινοῦντος αὐτὴν ἀντιλαμβάνεσθαι, οἷον χρώματος, οὐχὶ δὲ τὸ διακρίνειν ὅτι ἄλλο μέν ἐστι τὸ ἐνθάδε ἄλλο δὲ τὸ ἐνθάδε ὑποκείμενον vgl. VIII, 9 — Selbst den Träumen und Einbildungen der Wahnsinnigen soll Wahrheit zu Grunde liegen, s. Plut. adv. Col. 28 u. A.

13) Diog. 33 τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσι . . . μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος Cic. de N. D. I, 16 πρόληψιν appellat Epicurus . . anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intel-

Digitized by Google

werden durch die Sprache festgestellt, sind an sich evident und müssen allen Untersuchungen zu Grunde gelegt werden [14]). Das Bedürfniß aus dem uns Bekannten das Unbekannte abzuleiten, erzeugt dann Meinungen (*δόξαι, ὑπολήψεις*), die nicht durch Eintheilung und Schlußverfahren, sondern nur durch neu hinzukommende Wahrnehmungen sich bewahren oder widerlegen lassen [15]). Man bewahre sie also als ein Bestätigung oder Widerlegung Erwartendes (*προσμένον*), bis diese durch Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung wirklich erfolgt [16]). Aehnlich verhält sichs mit den

---

ligi quidquam nec quaeri nec disputari potest; cuius rationes, vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine accepimus. — Daß Cicero die *πρόληψις* als angeborenen Begriff gefaßt habe, ergibt sich aus dem Ausdruck *praenotio* c. 17 nicht, wie ja auch Epikur die *anticipatio deorum* ganz wohl als *πρόληψις* bezeichnen konnte.

14) Epic. b. Diog. 37 *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ διειληφέναι . . ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι κτλ.* vgl. Schneider p. 48 sqq. Daher der Werth welchen Epikur auf Worterklärungen legte, Diog 31 Epic ib. 38, ohne jedoch dem *λεκτὸν* als solchem Realität beizumessen, Sext. E. Hyp. II, 107. adv. Math. 258, vgl. 13. Die Worte sollten dennoch nur in der Natur der Dinge, nicht in Uebereinkunft ihren ursprünglichen Grund haben, Epic. b. Diog. 75 *τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι*, vgl Lucret V, 1027. Auch die auf den Wortsinn gegründeten *ἐπίνοιαι* sollten sich *δεικτικῶς* bewähren, Sext VII, 267, und die *προλήψεις ἐναργεῖς* sein, Diog. 33. Epic ib. 38. Sext. adv. Math. XI, 21 (*ἄνευ προλήψεως*) *οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν.* Der *πρόληψις* setzt Ep. (bei Diog. 124) die *ὑπόληψις* entgegen.

15) Diog. 33 *καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπό τινος προτέρου ἐναργοῦς ἤρτηται . . . τὴν δὲ δόξαν λέγουσι . . ἂν μὲν ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν* vgl 147 und Schneider p 51 sq. Sext. Math VII, 211 sq. — Epikurs geringschätzige Urtheile über Definitionen, Schlüsse u. dgl. s. b. Cic Fin I, 7. 19. vgl. Sext. Math VIII, 355 sqq. Diog 31 An die Stelle derselben setzt er *περίπτωσις, ἀναλογία, ὁμοιότης* und *σύνθεσις*, jedoch *συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ*, Diog 32.

16) Diog 32 *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.* Epicur ib. 38 . . *εἶτε κατὰ τὰς ἰδοθήσεις δεῖ πάντα τη-*

Voraussetzungen über die verborgenen Ursachen; sie sind nur richtig, wenn alle Wahrnehmungen mit ihnen übereinstimmen, wie mit der Annahme des leeren Raumes [17]). Wie die den Gegenständen in der That entsprechenden Bilder von denen sich unterschieden, die es nicht thun, vermochte Epikur, wie wir in seiner Physik sehn werden, natürlich nicht anzugeben. Zwar gibt er zu, daß die Wärme von verschiedenen Individuen sehr verschieden empfunden werde, daß die Farbe den Körpern nicht anhafte, verläßt sich aber theils darauf daß der Weise richtig zu entscheiden im Stande sein müsse, theils liegt ihm wenig an der Erkenntniß des Einzelnen, so weit sie nicht für unser Handeln erforderlich sei. Den Principien der Beweisführung, selbst dem des Widerspruchs, kannte Epikur keine unbedingte Gültigkeit in der Anwendung zugestehn [18]). Wenn die Schüler des Epikur den drei von ihm als Kriterien der Wahrheit

---

φεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς τῆς διανοίας εἴθ' ὁπηοῦν τῶν κριτηρίων· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειούμεθα. vgl. Diog. 33. 34 *ὅδει τὸ προσμένον* (so *τὴν ἐπιμαρτύρησιν*) *εἰσηχθη κτλ.* Sext. Math. VII, 212 *ἔστι δὲ ἐπιμαρτύρησις μὲν κατάληψις δι' ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὁποῖόν ποτε ἐδοξάζετο κτλ.* vgl. Cic. Acad. II, 32. 33. de Fin. I, 5.

17) Sext. l. l. 213 *οὐκ ἀντιμαρτύρησις δέ ἐστιν ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος καὶ δοξασθέντος ἀδήλου τῷ φαινομένῳ, οἷον ὁ Ἐπίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἄδηλον, πιστεύται δι' ἐναργοῦς πράγματος τοῦτο, τῆς κινήσεως κτλ.*

18) Epic. bei Plut. adv. Col. 6 vgl. c. 7 sq. — Lucret. II, 730. vgl. Stob. Ecl. phys. 366. Denn die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften, sagt Epikur b. Diog. 68 *οὔθ' ὡς καθ' ἑαυτὰς εἰσι φύσει, δοξαστέον* (*οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο*), *οὔθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν*, ohne die von Demokrit angenommene Unterscheidung primärer und sekundärer Eigenschaften weiter zu verfolgen. — Epic. b. Diog. 50 setzt *μορφὴ* und *συμβεβηκότα* einander entgegen. vgl. Sext. E. adv. Math. VII, 204 sqq. — Cic. Acad. II, 16 Dicitque (Epicurus) sapientis esse opinionem a perspicuitate sejungere. — Cic. de Fato 10 negat omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam. c. 16 (Epicurei dicunt) veras esse ex contrariis dimidiationes, sed quae in his enuntiata essent, eorum neutrum esse verum. vgl. de N. D. I, 25.

aufgeführten (sinnliche Wahrnehmung, Vorbegriffe und Affektionen oder Empfindungen) als viertes das vorstellende Ergreifen des Denkens hinzufügten, so scheinen sie eine vermeintliche Lücke auszufüllen gesucht zu haben [19]).

B. Die epikureische Physik.

1. Auch die Physik hat nur Werth für Epikur so fern und so weit sie die den Lebensgenuß störende Furcht beseitigt, sie soll daher auf Ausmittelung der allgemeinen Gründe sich beschränken und Fragen die der Erreichung jenes Zwecks nicht förderlich sind, wie über die Gestalt der Welt, das Wesen der Sterne, dahin gestellt sein lassen [20]). Mit Beseitigung jedes hyperphysischen Princips und des Begriffs der Zweckursächlichkeit, will Epikur alle Erscheinungen aus natürlichen Ursachen ableiten, die dann wiederum durch Wahrnehmung ermittelt werden sollen [21]). Ihr zufolge steht ihm fest daß was durch sich selber sein, wirken und leiden solle, Körper sein müsse [22]). Zur Erforschung Dessen was als Urkörper den Erscheinungen zu Grunde liege, geht Ep. von dem Axiom aus,

---

19) Diog 31 *ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη· οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας.*

20) Eple. b. Diog 78 f 87 f *οὐ γὰρ δὴ ἰδιολογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν κτλ* vgl. 142. 143 Lucret. u A. vgl Anm 42 44

21) Lucret II, 707 . . omnia quando Seminibus certis certa genetrice creata Conservare genus crescentia posse videmus· Scilicet, id certe fieri ratione necessust 718 Sed ne forte putes animalia sola teneri Legibus bisce, eadem ratio disterminat omne I, 1021 Nam certe neque consilia primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt etc. vgl. IV, 820 V, 156 sqq

22) Eple. b. Diog 39 *τὸ πᾶν ἐστι σῶμα· τὰ μὲν γὰρ σώματα ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ* vgl 67 u Plut adv Col. 11. 13. Seine Begriffsbestimmung von Körper: *ἀθροισμός τις μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας*, Sext. E. adv. Math XI, 226. vgl I, 21. Lucret I, 443 At facere et fungi sine corpore nulla potest res

daß Nichts aus Nichts durch göttliche Kraft werden könne, und verſucht auch dafür einen Erfahrungsbeweis zu führen [23]). Um ſeiner Annahme untheilbarer Körperchen den Weg zu bahnen, beſeitigt er die Vorausſetzung der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen [24]) und den Einwurf daß das Untheilbare nicht wahrnehmbar ſei [25]). Auch erneuert er die demokritiſche Beweisführung für die Vorausſetzung eines leeren, allem Körperlichen entgegengeſetzten Raumes, als Ort der Körper und ihrer Bewegungen [26]), und ſucht zu zeigen, daß Ableitung der Erſcheinungen aus urſprünglich qualitativ beſtimmtem Stoffe oder Staffen ein Werden aus Nichts vorausſetze, die Geſetzmäßigkeit in den Naturveränderungen aber ohne zu Grunde liegende unveränderliche Principien nicht ſtatt finden könn-

23) Epic. b. Diog. 38 *πρῶτον μὲν (συνοραῶ δεῖ) ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν, σπερμάτων γε οὐδὲν προσδεόμενον.* Lucret. I, 150 Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam — ausführlich im Folgenden beſtritwortet vgl. Euseb. Praep. Ev. I, 8.

24) Epic. b. Diog. 41 *ταῦτα (τὰ ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται) δ' ἐστὶν ἄτομα καὶ ἀμεταβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι κτλ.* vgl. 54. 40. Plut. Plac. I, 3. Lucret. II, 751 Immutabile enim quiddam superare necessest, Ne res ad nilum rediegetur funditus omnes.

25) Epic. b. Diog. 59 *μικρότητι — διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρουμένου.* 55 *παραλλαγὰς δέ τινας μεγεθῶν νομιστέον εἶναι*, jedoch nicht von jeglicher Größe ib. 56. Lucret. I, 267 Ne quo forte tamen coeptes diffidere dictis, Quod ocquenut oculis rerum primordia cerni, Accipe praeterea quae corpora tuta necessest Confiteare esse in rebus nec posse videri.

26) Epic. b. Diog. 40 *εἰ μὴ ἦν ὃ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα* Lucret. I, 505 Corporis esse loci, res in qua quaeque geruntur, Esse utramque sibi per se poramque necessest cet. vgl. 532—536. Plut. adv. Col 11. Epikur unterſcheidet dann das Leere an ſich (*κενόν*), das von einem Körper eingenommene (*τόπος*) und das den Körpern Durchgang verſtattende Leere (*χώρα*), Sext. adv. Math. X, 2.

ten [27]), daß daher die Erscheinungen nur aus der Annahme einer unendlichen Menge der Gestalt, Größe und Schwere nach verschiedener, qualitätsloser, unveränderlicher und unzerstörbarer, untheilbarer, wenn auch nicht theilloser, Körperchen sich ableiten ließen [28]). Der Schein der Stetigkeit sollte erst durch die Bewegung, in der Wahrnehmung sich ergeben [29]). Das Ausgedehnte als theillos, d. h. ohne ein Außer- und Nebeneinander der Theile zu fassen, konnte man sich doch nicht entschließen [30]). Demokrit scheint sich nicht darüber ausgesprochen zu haben. Gleich diesem mußte Epikur Unend-

---

27) s. d. ausführliche Kritik der (heraklitischen) Annahme, Grund und Stoff der Dinge sei das Feuer, bei Lucretius (I, 635), oder die Luft oder das Wasser oder die Erde (707); ferner der Voraussetzung einer Zweiheit oder Vierheit der Elemente (v. 712) und der anaxagoreischen Homoeomerien. Epic. b. Diog. 55 *αἱ δὲ ποιότητες οὐκ ἐνυπάρχουσι*, wie ja auch in absichtlich umgeformten Dingen *τὸ σχῆμα ἐνυπάρχον λαμβάνεται*, nicht die Beschaffenheit. ib. 43 *ἐπειδὴ αἱ ποιότητες μεταβάλλονται* 55 *ἱκανὰ οὖν τὰ ὑπολειπόμενα ταῦτα (τὰ σχήματα) τὰς τῶν συγκρίσεων διαφορὰς ποιεῖν* 71 *οὐκ ἀιδίων τῶν συμπτωμάτων παρακολουθούντων* Lucret. II, 737. 842. I, 592 nam si primordia rerum Commutari aliqua possent ratione revicta, Incertum quoque iam constet quid possit oriri, Quid nequeat. Dieses Argument für ein dem Lukretius eigenthümliches zu halten, scheint mir nicht Grund vorhanden.

28) Lucret. I, 528 Haec (primordia rerum) neque dissolvi plagis extrinsecus icta Possunt, nec porro penitus penetrata retexi, Nec ratione queunt alia temptata labare. 538 Ergo si solida ac sine inani corpora prima Sunt ita ut docui, sint haec aeterna necessest. cet v. 591 Inmutabili' materiae quoque corpus habere Debent, nimirum cet. vgl. V, 351. Epic. bei Diog. 41 (24) . . *πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπη ἢ ὅπως διαλυθήσεται.* Ib. 42 *καὶ μεστά.*

29) Epic. b. Diog. 62 . . *ἕως ἂν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς γένηται· τὸ γὰρ προσδοξαζόμενον περὶ τοῦ ἀοράτου, ὡς ἄρα καὶ οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς ἕξουσιν, οὐκ ἀληθές ἐστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων*

30) Lucret. I, 609 Sunt igitur solida primordia simplicitate, Quae minimis stipata cohaerent partibus arcte, Nec ex ullorum conventu conciliata, Sed magis aeterna pollentia simplicitate, cet vgl. Epikur b. Diog. 58. 59 (die Erklärung vorzubehalten); u. Phys. II. col. 10.

lichkeit der Welt, nicht minder als eine unendliche Menge der Atome voraus̃etzen; nur unendliche Kleinheit derſelben und daß ihrer unendlich viele in je einem endlichen Dinge enthalten ſeien, wollte er nicht zugeben [31]). Beſtimmter als jener ſetzt er Verſchiedenheit der Schwere der Atome, je nach Verſchiedenheit ihrer Maſſe voraus [32]), will jedoch keine unendliche Mannichfaltigkeit der Formen anerkennen [33]). Die Dinge mußte er auf Complexionen von Atomen, ihre Veränderungen auf Zugang, Abgang und Umſtellung derſelben zurückführen [34]). Unendlich wie die Menge der Atome,

---

31) Epic. b. Diog. 41 *ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δὲ ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται . . . καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ.* vgl. 39, Cic. de Divin. II, 50 und die ausführliche Beſtreitung der Endlichkeit der Welt bei Lucret I, 958 sqq — Epic. b Diog 59 (25). 55 *οὐ πᾶν μέγεθος ἐν ἀτόμοις* 56 *οὐκ ἄπειροι ὄγκοι ἐν τῷ ὡρισμένῳ σώματι*

32) Nach Plut. Plac. I, 3, 29 ſoll Epikur im Unterſchiede von Demokrit, den Atomen Schwere beigelegt haben; doch führt ſchon dieſer die Bewegung auf die Schwere zurück und Epikur läugnet nur daß größere oder mindere Schwere größere oder mindere Schnelligkeit der Bewegung zur Folge habe, bei Diog 43.

33) Epic. b. Diog. 42 *ἀπερίληπτά ἐστι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων . . . καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχηματισιν ἁπλῶς ἄπειρά εἶναι ἀτόμοι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι* Lucret II, 333 sqq ſucht zu zeigen, wie die unbegrenzte Verſchiedenheit der Dinge und ihrer Einwirkung auf unſre Sinne eine entſprechende Verſchiedenheit der zu Grunde liegenden Formen der Atome vorausſetze ib 478 . . pergam concetere rem quae Ex hoc apta fidam daeat, primordia rerum Finita variare figurarum ratione. Quod si non ita sit, rursum iam semina quaedam Esse infinito debebunt corporis anetu. cet. v. 496 quare non est ut credere possis Esse infinita distantia semina formis, Ne quaedam eogue immani maximitate Esse, supra quod iam docui non posse probari. cet. d. h. weil ſonſt unendliche Größe der Verſchiedenheiten ſtatt finden müßten. 512 Quae quoniam non sunt, sed rebus reddita certa Finis utrimque tenet summam, fatesere necesest Materiem quoque finitis differre figuris. vgl. Cic. Nat. Deor. I, 24 u. A.

34) Epic. b. Diog. 54 *συγκρίσεις* (vgl. 40 62 u. ſ. w.), *μεταθέσεις*,

muß denn auch der leere Raum sein (34), die nothwendige Bedingung der Sonderung der Atome und ihrer Bewegung; in so fern nämlich der leere Raum nicht ohne Nachgeben (εἶξις), der Körper nicht ohne Widerstand (ἀντιτυπία) denkbar, soll kontinuirliche Bewegung die nothwendige Folge der Schwere der Atome und diese die Folge ihrer Dichtigkeit sein (35). Auf die verschiedenen Grade der Dichtigkeit der aus den Atomen zusammengesetzten Körper führt Ep. die verschiedenen Grade ihrer Schnelligkeit zurück, während die Atome in dem widerstandslosen Leeren mit gleicher Schnelligkeit und in keiner irgendwie bestimmbaren Zeit sich bewegen und erst in der Complexion, wie es scheint, eine bestimmte Schwingung erhalten sollen (36). Gleichwie die Atome im leeren Raume, müssen denn

---

πρόσοδοι καὶ ἄφοδοι. ib. 71 συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον, καὶ οὐκ ἄϊδιον πυρακολουθοῦντα, οὐδ' ὡὐ φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὴ ἡ αἴσθησις τὴν ἰδιότητα ποιεῖ, θεωρεῖται. Die in der Complexion zusammenbegriffenen Merkmale: (ib. 68) οὔθ' ὡς καθ' ἑαυτὰς εἶσι φύσεις δοξαστέον οὔθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, οὔθ' ὡς ἕτερά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα, οὔθ' ὡς μόρια τοῦτου, ἀλλ' ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλων μὲν ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἄϊδιον κτλ. 71 συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον. vgl. Plut. adv Col. 16.

35) Epic. b. Diog. 44 ἥ τε γὰρ τοῦ κενοῦ φύσις ἡ διορίζουσα ἑκάστην αὐτῶν κτλ. — ib. 43 κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι (φησὶ δὲ ἐνδοτέρω καὶ ἰσοταχῶς πέντε κινεῖσθαι, παρεχομένου τοῦ κενοῦ τὴν ἴξιν ὁμοίαν καὶ τῇ κουφοτάτῃ καὶ τῇ βαρυτάτῃ τὸν αἰῶνα). 61. 62. Epic. Phys. II, col 2. Lucret. II, 238 Omnia quapropter debent per inane quietum Aequa ponderibus non aequis semita ferri vgl. v. 95. V, 280 . . . adsidua quoniam fluere omnia constat.

36) Epic. b. Diog. 43 sq (35) ib. καὶ αἱ μὲν μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων διίστανται, αἱ δ' αὐτὸν τὸν πυκνὸν ἰσχυσιν, ὅταν τύχωσιν ἐπὶ τὴν περιπλοκὴν κεκλιμέναι ἢ στεγαζόμεναι παρὰ τῶν πλεκτικῶν. Lucret. II, 97 Sed magis adsidua varioque exercita motu Partim intervallis magnis confulta resultant, Pars etiam brevibus spatiis vexantur ab ictu. — ib. 46 καὶ μὴν καὶ ἡ δὶὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψόντων γινομένη πᾶν μῆκος περιλῆπτον ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. κτλ.

auch alle durch leere Räume von einander getrennten Theile der Komplexionen in steter Bewegung sein ([35]). Außer dem leeren Raume und dem Körperlichen, behauptet Epikur, vermögen wir Nichts als wirklich nur einmahl zu denken, da alles Körperliche berührbar sei, das Nichtberührbare zurückweiche und damit leeren Raum voraussetze. Mithin, schließt er, ist das Seiende auf das Körperliche und seine Affektionen beschränkt, da alles Seiende wirkend und der Einwirkung zugänglich, und was wirkt oder leidet Körper sei [37]). Die Atome aber sollen in ihrer Unveränderlichkeit ohne alle Qualität, mithin alle Eigenschaften, die wesentlichen (*συμβεβηκότα*) wie die zufälligen (*συμπτώματα*), aus ihren Formen und Verbindungen abzuleitende Affektionen sein. Zu ersterer werden Wärme, Gestalt, Farbe, Gewicht, zu letzterer die Zeit und Vergangenheit, Reichthum, Armuth, Knechtschaft u. dgl. gerechnet; jedoch wird auch von der Farbe zugegeben, daß die Dinge ihrer eben so wenig theilhaft als nicht theilhaft seien, da ihre Erscheinung vom Wechsel der Verhältnisse abhängig sei. Ueberhaupt sind die sekondären Eigenschaften und sind auch nicht [38]). Um die Entstehung

---

37) Epic. b. Diog. 40 *πορὰ δὲ ταῦτα (τὸ κενὸν καὶ τὰ σώματα) οὐδὲν ἐπινοηθῆναι δύνηται οὔτε περιληπτὸς οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς κτλ.* vgl. 67 und 39 *τὸ πᾶν σῶμα.* Lucret. I, 443 . . At facere et fungi sine corpore nulla potest res, Nec praebere locum porro nisi inane vacansque. Ergo, praeter inane et corpora, tertia per se Nulla potest rerum in numero natura relinqui, Nec quae sub sensus cadat ullo tempore nostros, Nec ratione animi quam quisquam possit apisci. Epic. b. Plut. adv. Col. 11 *ἡ τῶν ὄντων φύσις σωματά ἐστι καὶ κενόν*

38) Epic. b. Diog. 54 *καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νόμιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους, καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματι συμφυῆ ἐστι. ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει, αἱ δ' ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσι κτλ.* 40 *τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λεγόμενα.* 68 *συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς.* (69) *ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων ἁπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον (δοξαστέον).* 70 *τὸ συμπτώματα οὔτι τὴν τοῦ ὅλου φύσιν ἔχειν κτλ.* 71 *οὐκ ἀΐδιον τῶν συμπτωμάτων παρακολουθούντων.* Lucret. I, 449 Nam quaecumque cluent,

von Komplexionen der Atome denkbar zu machen, nahm Epikur an daß die Atome, obgleich kraft ihrer Schwere in senkrechter Linie mit gleicher Schnelligkeit nach Unten getrieben, etwas von der senkrechten Richtung abwichen, ohne mit Demokrit zu den Voraussetzungen von Abprall, Stoß und Wirbelbewegung seine Zuflucht zu nehmen. Die Annahme des Zufalls zur Erklärung der Ablenkung von der senkrechten Linie schien dem Epikur um so gerechtfertigter, da ohne jene Annahme von Freiheit des Willens nicht die Rede sein könne. Lukretius nimmt daher nicht Anstand auch den Atomen einen entsprechenden (blinden) Trieb beizulegen[38]). Erst aus dem Zusammenstoß der Atome sollte dann Abprall (jedoch nicht

---

ent his coniuncta duobus Rebus ea invenies aut horum eventa videbis. Coniunctum est id quod nusquam sine perniciali Discidio potis est seiungi neque gregem . . . Servitium contra, paupertas . . . Haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare. Die Zeit nannte Ep. *σύμπτωμα συμπτωμάτων*, weil sie dem Tage und der Nacht, der Bewegung und Ruhe u. s. w. anhafte, welche ja alle *συμπώματά τινι συμβεβηκότα* seien, s. Sext. E. Hyp. III, 137. adv. Math. X, 219 (nach Demetrius dem Lakonier). vgl. ib 181. Ep. b. Diog. 72 *τὸν δὴ χρόνον οὐ ζητητέον, ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν κτλ.* vgl. Lucret. I, 459. — Epic. b. Diog. 68 (18) und b. Plut. adv. Col. 7. In der Ableitung der Qualitäten aus den zu Grunde liegenden Formen der Atome geht Epikur über Demokrit nicht hinaus, s. Lucret. II, 334 sqq.

39) Epic. b. Diog. 43 (35) 47. 61 *διὰ τοῦ κενοῦ . . μηδενὸς ἀντικόπτοντος.* — Lucret. II, 216 Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus, Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur, Ponderibus propriis incerto tempore ferme Incertisque loci spatio decliuere paullum, Tantum quod momen mutatum dicere possis. Denn im leeren Raume können nicht, wie in der Luft und dem Wasser, die schweren Körper von der geraden Linie abweichen, ib 227. 243. Und 257 Unde est haec, inquam, fatis evolsa potestas, Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas? 284 Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est, Esse aliam praeter plagas et pondera causam Motibus, unde haec est nobis innata potestas. I, 1021 Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt . . . Omne genus motus et coetus experiendo Tandem deveniunt in tatis disposituras vgl. Cic. de Fin I, 6 Nat. Deor. I, 25. de Fato 10. 20. Plut. u. A.

Wirbelbewegung), und daraus die Verschiedenheit der abgeleiteten Bewegungen hervorgehn [40]). Ewigkeit der Welt oder vielmehr des Weltbildungsprocesses wird aus der Ewigkeit der Atome und des leeren Raumes, unendliche Vielheit der Welten, d. h. Weltsysteme, aus der Unendlichkeit der Atome und des leeren Raumes gefolgert. Bei aller aus der unerschöpflichen Mannichfaltigkeit der möglichen Atomenverbindungen und dem über sie waltenden unberechenbaren Zufall sich ergebenden unerschöpflichen Verschiedenheit der Beschaffenheiten der Welten, die in der Welt selber und dem zwischenweltlichen Raum entstehn sollen, müssen sie doch alle dem Werden und Vergehn unterworfen sein [41]). Ins Einzelne der Erklärung geht Ep. nur rücksichtlich Dessen ein was man auf hyperphysische Principien zurückzuführen und dadurch der Furcht und Besorgniß sich hinzugeben geneigt sein könnte, daher zunächst der astronomischen und meteorischen Erscheinungen; doch befürwortet er fast durchgängig die Möglichkeit einer Mehrheit von Erklärungen solcher Erscheinungen, deren Erkenntniß zum Lebensglück nichts austrage [42]). Kein ewiger Bestand irgend eines Theiles der Welt

---

40) Epic. b. Diog. 44 ἥ τε στερεότης ἡ ὑπάρχουσα αὐταῖς (καὶς ἀτόμοις) κατὰ τὴν σύγκρουσιν τὸν ἀποπαλμὸν ποιεῖ, ἐφ' ὁπόσον ἂν ἡ περιπλοκὴ τὴν ἀποκατάστασιν ἐκ τῆς συγκρούσεως διδῷ. 90 οὐ γὰρ ἀδρισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δίνον. vgl. Plut Plac. I, 12 ol

41) Unendlich nennt Epikur (bei Diog 73 sq vgl 89) die Welt rücksichtlich der unendlichen Menge der Atome und der Unendlichkeit des leeren Raumes, jedoch jede σύγκρισις πεπερασμένη ib. 63, und ohne zwischen ἄλον und πᾶν zu unterscheiden, Sext. adv. Math. IX, 333. — Epic. Ib. 45 ἀλλὰ μὲν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν εἴτ' ὁμοιοι τούτῳ εἴτ' ἀνόμοιοι κτλ. vgl. 73 sq ib. 88 κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ ἄστρα τε καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα κτλ 89 καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα (ἔστι καταλοβεῖν). — ib. 74 φθαρτοὶ οἱ κόσμοι, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν. Lucret. I, 1103 Nam quacunque prius de parte corpore desse Constituas, haec rebus erit pars ipsa loti: Hac ea turba fora dabit omnis materiei. vgl. II, 1022. V, 92. 225. Cic. Nat. I, 25. II, 18. Acad. II, 40. de Fin. I, 6.

42) Epic. b. Diog. 78 καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰ-

außer den Atomen und dem leeren Raume, keine über die Welt waltende und das Wohl der Menschen beabsichtigende Kraft, möge sie als Weltgeist oder Geist der Gestirne gefaßt werden, soll vorausgesetzt, vielmehr alles Werden und Vergehn aus natürlichen Ursachen, d. h. aus dem Zusammentreffen der Atome im leeren Raume abgeleitet werden [43]). Wie Epikur, unbekümmert um die Erforschung der wahren Ursachen, eine Mehrheit möglicher Erklärungen für Aufgang und Untergang der Sonne, für den Mondwechsel, Sonnen- und Mondfinsternisse, Donner und Blitz, Erd-

---

τίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν . . ἔτι τε καὶ τὸ πλεονεχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πως ἔχειν. ib. 76. 77. 79. 80. 82. 85. 87. 94 sqq. Lucret. V, 526 Nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum, Difficile est, sed quid possit fiatque per omne In variis mundis varia ratione creatis, Id doceo plurisque sequor disponere causas cet. Die weitere Ausführung der sogenannten Meteorologie fand sich, wie Diogenes 91 bezeugt und die herkulanensischen Bruchstücke bestätigen, im eilften Buche der Physik.

43) Epic. b Diog. 81 *τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα (τὰ μετέωρα) μακάριά τε δοξάζειν καὶ ἄφθαρτα.* vgl. 77. Lucret. V, 114 Religione refrenatus ne forte rearis Terras et solem et caelum, mare sidera lunam, Corpore divino debere aeterna manere cet. v. 146 Illud item non est ut possis credere, sedes Esse deum sanctas in mundi partibus ullis. v. 156 Dicere porro hominum causa voluisse parare Praeclaram mundi naturam . . . Desi perest. 188 Ex infinito iam tempore percita plagis Ponderibusque suis consuerunt concita ferri Omnimodisque coire atque omnia pertemptare, Quaecunque inter se possent congressu creare, Ut non sit mirum, si in talis dispositura Deciderunt quoque et in talis venere meatus, Qualibus haec rerum geritur nunc summa novando. v. 195 Quod si iam rerum ignorem primordia quae sint, Hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim Confirmare aliisque ex rebus reddere multis Nequaquam nobis divinitus esse paratam Naturam rerum. tanta stat praedita culpa. 377 neque enim, mortali corpore quae sunt, Ex infinito iam tempore adhuc potuissent Immensi validae aevi contemnere vires. vgl. 419. 427. I, 262. II, 575. V, 259 Omniparens eadem rerum commune sepulcrum (terra sc.).

beben u. s. w. aufgezählt [44]), können wir ganz wohl übergehn. Da er die Entstehung der organischen Wesen, zur Beseitigung aller Zweckursächlichkeit, ähnlich wie Empedokles dem Spiele des Zufalls Preis geben mußte, so konnte er zu eingehenden Untersuchungen über das Gebiet des Organischen sich nicht veranlaßt finden. Wie die jugendliche Erde Thiere und Menschen erzeugt haben soll, so auch die Sprache ein Naturprodukt sein, und von der Natur geleitet, der Mensch aus dem Zustande der äußersten Rohheit und Hülfsbedürftigkeit zu allmähtiger Gesittung durch Erfindungen und Künste fortgeschritten sein. Doch wird vorausgesetzt, daß die einmal entstandenen Arten und Gattungen an die Gesetze ihrer Natur gebunden blieben [45]).

2. Beschränkt sich alle Wirklichkeit auf das Körperliche und den leeren Raum, so muß auch die Seele aus beiden gemischt, d. h. ein Gefüge von feinen Atomen sein, die durch leere Zwischenräume von einander getrennt werden. Nun bewegt sie ja auch den Körper, berührt ihn und wird von ihm berührt, entsteht, wächst mit ihm und nimmt mit ihm ab, kommt außer sich im Wahnsinn, wenn der Körper in bestimmter Weise leidet: sie muß ihm daher gleichartig sein, und nur wenn selber körperlich, konnte sie mit dem Körper zu wahrer Einheit verbunden werden [46]). Jedoch sollen

44) Epic. b. Diog. 92. 94. 95. 96 sqq. 100 sqq. Lucret. V, 648. 703. 749. VI, 82 sqq.

45) Lucret. V, 837 Multaque tum tellus etiam portenta creare Conatast mira facie membrisque coorta est. Jedoch II, 665 Dissimili vivunt specie retinentque parentum Naturam cet. 780 sqq. vgl. II, 1150 sqq. — V, 1126 sqq. vgl. Epic. b. Diog. 75. — Lucret. ib. 922. ib. 1026. 1089 sqq. Der Dichter scheint sich zu freuen hier einen dankbaren Stoff für poetische Schilderungen zu gewinnen.

46) Epic. b. Diog. 67, Das ἀσώματον, d. h. τὸ καθ' ἑαυτὸ νοηθὲν, kann nur dem Leeren eignen, welches weder zu wirken noch zu leiden vermag: ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχήν, ματαιάζουσιν· οὐδὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη. Daher ib. 63 ἡ ψυχὴ σῶμα λεπτομερές . . . τοῦτο δὲ πᾶν αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ εὐκινησίαι καὶ αἱ διανοήσεις καὶ ὧν στερομένοι θνήσκομεν καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως

wir sie, oder den Geist, nicht mit Dikäarchus u. A. für ein aus der Beschaffenheit und Thätigkeit der Organe hervorgehendes Verhältniß halten, vielmehr für eine eigenthümliche Wesenheit mit einer gewissen Unabhängigkeit vom Körper, da sie wegen der Schnelligkeit ihrer Bewegungen aus den feinsten Atomen bestehen müsse, so daß bei ihrem Entweichen der Leichnam an Gewicht nicht verliere [47]). Weil sie den Körper belebt, bewegt und in Ruhe setzt, muß sie ein durch denselben verbreitetes, obwohl ungleich vertheiltes Gefüge von Wärme-, Hauch- und Luftpartikeln sein; und so sehen wir auch bei'm Tode sie entweichen [48]). Aus dem Ueberge-

τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν· οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως κτλ. vgl. 65. 66. Sext. adv. Math. IX, 72 οὐχ ὡς ἔλεγεν ὁ Ἐπίκ (αἱ ψυχαὶ) ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων, κάπνου δίκην σκίδνανται. Lucret. III, 161 Haec eadem ratio naturam animi atque animai Corpoream docet esse: ubi enim propellere membra, Corripere ex somno corpus, mutareque vultum Atque hominem totum regere ac versare videtur, Quorum nil fieri sine tactu posse videmus, Nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst Corporea natura animum constare animamque? v. 179 Principio esse aio persuptilem atque minutis Perquam corporibus factam constare cet. vgl. 218.

47) Lucret. III, 98 Sensum animi certa non esse in parte locatum, Verum habitum quendam vitalem corporis esse, Harmoniam Grai quam dicunt . . . . Magna opere in quo mi diversi errare videntur Saepe itaque, in promptu corpus quod cernitur, aegret, Cum tamen ex alia laetamur parte latenti. Et retro fit cet. vgl. Epic. b. Diog. 64 sqq. (vor. Anm.) — Lucret. III, 218 Omnis ubi e toto tam corpore cessit, Extima membrorum circum caesura tamen se Incolumem praestat nec defit ponderis hilum

48) Lucret. III, 231 Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est. Tenuis enim quaedam moribundos deserit aura Mixta vapore, vapor porro trahit aëra secum; Nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aër . . . . Iam triplex animi est igitur natura reperta: Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum Nil horum quoniam recipit res posse creare Sensiferos motus, quidam quod manticulantur Quarta quoque his igitur quaedam natura necessest Adtribuatur: cast omnino nominis expers, Qua neque mobilius quicquam neque tenuius exstat cet. (vgl. Stob. Ecl. ph. 798). v. 136

wicht je eines der Bestandtheile sollen die verschiedenen Temperamente sich ergeben, gleichwie die hervorstechenden Eigenschaften der Thiere[49]). Ihr kommt als Princip des Vorstellens und Wollens, der Lust und Unlust, ja des (menschlichen) Lebens, ein aus den allerfeinsten Atomen bestehendes, nur durch Vergleichung zu bezeichnendes Gefüge hinzu, das um Körper und Seele beherrschen zu können, in der Brust seinen Sitz hat, dem wohl gemischten Hauche der Wärme am vergleichbarsten[50]). So sah also auch Epikur sich

---

Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri Inter se atque unum naturam conficere ex se, Sed caput esse quasi et dominari in corpore tota Consilium, quod nos animum mentemque vocamus, Idque situm media regione in pectoris haeret . . Cetera pars animae per totum dissita corpus Paret et ad numen mentis memenque movetur. Epic. b. Diog. 63 *ἡ ψυχὴ . . παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένοι, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινὰ κρᾶσιν ἔχοντι.* Diog. 66 *καὶ τὸ μέν τι ἄλογον αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ἐν τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι (λέγει ὁ Ἐπικ.), τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς.* Epic 67 *τὸ ἀσώματον λέγω κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ νοηθέντος ἂν κτλ.* In tota lorica pectoris, Tertullian. de Anima c. 15. vgl. Plut. Plac. IV, 3 eqq. adv. Colot 11.

49) Lucret. III, 288 sqq. vgl. die vorige und folgende Anm.

50) Lucret. III, 94 Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus, In quo consilium vitae regimenque locatum est, est. vgl 98 (47). 136 (48). v. 141 His exnitat enim pavor eo metus, haec loca circum Laetitiae nutrient hic ergo mens animusque est v. 396 Et magis est animus vitai claustra coercens Et domitantior ad vitam quam vis animai. Nam sine menta animoque nequit residere per artus Temporis exiguum partem pars ulla animai vgl Anm. 46 u. o. St. Diog. 66 (48) u. Epic. 63. (lh.) 65 *καὶ μήν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν, δῆλ κατέχειν. οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐσπεγάζετό πως . . διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἰσθησιν οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν κτλ.* Ep. beruft sich also in dem Briefe auf die sinnlichen Wahrnehmungen und Affekte, die obgleich nur in dem ihnen angeeigneten Körper zu wirken im Stande, doch in diesem nicht ihren Grund haben könnten, ohne jedoch die Seele und den Geist (*νοῦς*) zu sondern. So mag dieser oder ein andrer kurzer Abriß seiner Lehre veranlaßt haben

genöthigt, ähnlich wie später Gassendi, Locke u. A, ein die Sinnenthätigkeiten beherrschendes höheres Seelenvermögen anzuerkennen; in welcher Weise und in welchem Umfange es aber seine Herrschaft üben sollte, scheint er nicht näher bestimmt zu haben. Sterblich mußte es ihm gleichwie jedes andre Gefüge aus Atomen sein, und über die Zerstörung der Seele wie des Geistes tröstet er sich durch die schon vor ihm sich findende Schlußfolgerung, daß so lange wir leben, der Tod nicht sei, und komme er, wir dann nicht mehr seien; so wie daß durch die Ueberzeugung von gänzlicher Auflösung, alle Furcht vor der Unterwelt und ihren Strafen beseitigt werde. Und doch muß der epikureische Sänger anerkennen, daß die Furcht vor dem Tode immer wiederkehre, aller Beweisführungen spotte und Grund vieler Wunden des Lebens bleibe[51]).

---

ihm die Annahme beizulegen, die Empfindung gehöre den Sinnenorganen an, weil das *ἡγεμονικὸν* leidenslos sei, Plut. Plac. IV, 23, 2. Stobaeus (I. 1. 48). Lukretius folgt ohne Zweifel einer ausführlicheren Darstellung, vgl. III, 350. 56 At dimissa anima corpus coret undique sensu.

51) Epic. b. Diog 65 *καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθρόισματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται κτλ.* Lucret III, 323 sqq. 402 At manet in vita cui mens animusque remanent . . . Si non omnimodis, at magna parte animai Privatus, tamen in vita cunctatur et haeret. Der Dichter bezeichnet sogar den Geist als himmlischen, ätherischen Samen, II, 991 Denique caelesti sumus omnes semine oriundi vgl. 998. Es folgt III, 445 ff. eine ausführliche Bestätigung der Sterblichkeit der Seele und des Geistes. Außer der Auflösbarkeit der Gefüge, aus denen sie bestehn sollen, wird die zugleich mit dem Körper statt findende Entstehung, Zu- und Abnahme ihrer Thätigkeiten und Zustände u. s. w. geltend gemacht. vgl. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic 27. Sext. Math. IX, 78. — Epic. b. Diog 124 . . . *ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος* 125 *οὐδὲν ἄρα ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν . . . τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν ὅταν δ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν* vgl. 81. Cic Fin I, 15 qui (mortis) affecti sunt, in eadem causa sunt, qua antequam nati. Sext. Hypot III, 229. Lucret. III, 25. 57 u. A. — id. III, 63 haec vulnera vitae Non minimam partem

3. In Uebereinſtimmung mit ſeiner Lehre von der Körperlichkeit der Seele, mußte Epikur auch den ganzen Proceß des Erkennens möglichſt materialiſiren. Mit Demokrit nimmt er an, daß die Wahrnehmung, d. h. die Grundlage aller Erkenntniß, auf der Aufnahme der von den Gefügen (Dingen) kraft ihrer durchgängigen Beweglichkeit ſich ſtets ausſondernden Ausflüſſe beruhe, die entweder die Formen der Dinge beibehielten, von denen ſie ausgingen, als treue Bilder derſelben, oder zu eigenen Gefügen ſich geſtalteten, oder zwar ſich verwirrten, jedoch immer noch ihre Aehnlichkeit mit den Dingen bewahrten und durch ihre Schnelligkeit die Erſcheinung der Einheit und Kontinuität hervorriefen. Die einen wie die andren fallen mit ungehemmter Schnelligkeit durch das keinen Widerſtand leiſtende Leere ſich bewegen und vom Auge, Ohr u. ſ. w. je nach ihrer Organiſation dafür, aufgefaßt werden [52]). Auch die

---

mantia formidine aluntur. vgl. die ſchöne Abhandlung Reiſſacken's, der Todesgedanke bei den Griechen, Trier 1862. S. XLII ff.

52) Epic. Phys. II, col 1 ἡ λεπτότης μακρὰν τῆς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λεπτότητος ἀπέχουσα· τεχνίται τῶν εἰδώλων κατὰ τὴν φορὰν ἀνυπερβλητον ἐνδείκνυται col. 2 ὑπερβαλλόντως κοῦφα· εἰ δ' ὑπερβαλλόντως κοῦφα, δῆλον ὡς καὶ ὑπερβαλλόντως ταχεῖα κατὰ τὴν φοράν vgl col 4 sqq. Epic b. Diog 46 καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιομερῆ μονες . . οὔτε ἀπόρροιαι τὴν ἐξῆς θέσιν καὶ βάσιν διατηροῦσαι, ἥνπερ καὶ ἐν τοῖς στερεμνίοις εἶχον. τούτους δὲ τοὺς τύπους εἰδώλα προσαγορεύομεν. καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντιπεψάντων γινομένη, πᾶν μᾶλλος περιληπτὸν ἐν ἀπειρονήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. κτλ. 47 χρήσιμον δὴ καὶ τοῦτο κατασχεῖν τὰ στοιχεῖον, ἥτοι ὅτι τὰ εἰδωλα ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις κέχρηται· ᾧ μηδὲν ἀντιμαρτυρεῖ τῶν φαινομένων ἢ ὅτι καὶ τὰ τάχη ἀνυπερβλητα ἔχει, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα πρὸς τῷ ἀπείρῳ αὐτῶν μηδὲν ἀντικόπτειν ἢ ὀλίγ ἀντικόπτειν, πολλαῖς δὲ καὶ ἀπείροις εὐθὺς ἀντικόπτειν τι (?). (48) πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ἡ γένεσις τῶν εἰδώλων ἅμα νοήμασι συμβαίνει· καὶ γὰρ ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχὴς συμβαίνει, οὐκ ἐπίδηλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀναπλήρωσιν, σώζουσα τὴν ἐπὶ τοῦ στερεμνίου θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων ἐπὶ πολὺν χρόνον, εἰ καὶ ἐνίοτε συγχεομένη ὑπάρχει κτλ 49 δεῖ δὲ καὶ

Bildung von Spiegelbildern, den Wechsel der Form der Erscheinungen nach Maßgabe der Entfernungen, das Zusammenwirken theils verschiedener je für sich nicht wahrnehmbarer Bilder, theils der verschiedenen Sinne zur Wahrnehmung ein und desselben Gegenstandes u. s. w., suchte Ep. zu erklären, ohne zugeben zu wollen, daß die Sinne selber täuschten. Er hob dabei hervor, wie die Form der Gesichtserscheinungen durch den Tastsinn und umgekehrt bestätigt werde[52]). Nicht ohne Sinn für Beobachtung der Erschei-

---

νομίζειν, ἐπεισάντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, τὰς μορφὰς ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι κτλ. Denn weder die zwischen uns und den Gegenständen befindliche Luft, noch Sonnenstrahlen oder von uns ausgehende Strömungen (*ῥεύματα*) könnten Farbe und Gestalt hervorbringen. 50 *εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν* (*τῶν ὠκέως ταῖς φοραῖς χρωμένων*) *τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντος* (*τοῦ ἐπεισάντος*) *κτλ.* Wir empfangen *συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν.* ib. 48 f. 53 *ἄνευ γὰρ ἀναφερομένης τινὸς ἐκεῖθεν συμπαθείας οὐκ ἂν γένοιτο ἡ τοιαύτη ἐπαίσθησις . . καὶ μὴν καὶ τὴν ὁσμὴν νομιστέον ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε τάδε οὐδὲν ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τὸ τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖσι τεταραγμένοις καὶ ἀλλοτρίοις, οἱ δὲ τοῖσι ἀταράχοις καὶ οἰκείοις ἔχοντες.* Lucret. IV, 29 Nunc agere incipiam tibi . . . esse ea quae rerum simulacra vocemus, Quae quasi membranae summo de corpore rerum dereptae, volitant ultroque citroque per auras est. (simulacre auch bei Gell. V, 16. Macrob. Saturn VII, 14 u. A. Bei Cicero de Fin I, 6 imagines, bei Catius spectra, bei Quintil. figurae, s. Gessendi Op V, 72). v. 102 Sunt igitur tenues formarum illis similesque Effigies, singillatim quas cernere nemo Cum possit tamen, adsidue crebroque repulsu Rejectae reddant speculorum ex aequore visum, Nec ratione alia servari posse videntur, Tanto opere ut similes reddantur cuique figurae. vgl. 65. 117. 127. 141. 184. 229. 730.

53) ib. v 228 Praeterea quoniam manibus tractata figura In tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae Cernitur in luce et clare candore, necessest Consimili causa tactum visumque moveri . . . Esse in imaginibus quapropter causa videtur Cernendi aeque posse sine his res alia videri. v. 267 Nunc age, cur ultra speculum videatur Imago Illic, quae reddunt speculorum ex aequore visum, Percipe est. vgl. über Spiegelbilder 175 ff. v. 290 Nunc ea quae nobis membrorum dextera

nungen, zunächst der durch das Auge vermittelten, suchte er, gleich wie Demokrit, von den Ursachen derselben, wenn auch sehr unzureichend, Rechenschaft zu geben[54]). Weil von unendlich vielen Bildern umgeben und ihre noch feineren Abdrücke in uns bewahrend, vermögen wir sie willkührlich wieder hervorzurufen; jedoch sollen diese Bilder der Bilder eben ihrer Feinheit wegen flüchtiger und vergänglicher sein und nur diejenigen, die wir uns angeeignet haben und denen wir die Schärfe unsrer Aufmerksamkeit zuwenden, sich uns erneuern[55]), ihnen jedoch, auch den Traumbildern immer

---

pars est, In speculis fit ut in laeva videatur cet. v. 351 Quadratasque procul turris cum cernimus urbis, Propterea fit uti videantur saepe rotundae cet v 377 Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum . . . Hoc animi demum ratio discernere debet, Nec possunt oculi naturam noscere rerum vgl v 460 sqq. 499. Epic bei Diog 50 (52) 52 sq. Sext Math. VII, 265 sqq

54) vor. Anm — Lucret IV, 520 Nunc alii sensus quo pacto quisque suam rem Sentiat, haudquaquam notio scrupose relicta est cet. Ueber d. Gehör vgl. Epic b. Diog 52. Plut. adv Col 5. Plac. IV, 19 Sext. adv. Math VII, 204 sqq — Wie Epikur von der verschiedenen subjektiven Auffassung der sinnlichen Wahrnehmungen Rechenschaft zu geben suchte, s. bei Plut. adv. Col. 5 sqq

55) Lucret IV, 777 Quaeritur in primis quare, quod cuique libido Venerit, extemplo mens cogitet eius id ipsum cet. v. 792 . . quia tempore in uno Tempore multa bitent, ratio quae comperit esse, Propterea fit uti quovis in tempore quaeque Praesto sint simulacra locis in quisque parata . . . Et quia tenuia sunt, nisi se contendit, acute Cernere non potis est animus. proinde omnia quae sunt Praeterea perennt, nisi si quae ad se ipse paravit. cet. v. 811 Cur igitur mirumst, animus si cetera perdit Praeter quam quibus est in rebus deditus ipse? Deinde adopinamur de signis maxima parvis, Ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi — Plut. de defect. Oracul. 16 τὰ εἴδωλα . . . ποῖ μένουσιν (τῶν Ἐπικουρείων) ἀπλέτους ἐτῶν περιόδους ἐπιφαινόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντῃ τὰ μὲν ἔτι ζώντων τὰ δὲ πάλαι κατακαέντων ἢ κατασαπέντων ἀπορρυέντα. — Epic b. Diog 51 ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμάτων . . . οὐκ ἄν ποτ' ὑπῆρχε τοῖς οὖσι τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινὰ καὶ τοιαῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν. vgl. Sext. adv Math. VII, 208 sqq. u. Anm 17.

noch eine gewisse Aehnlichkeit mit den Dingen zukommen, durch welche sie veranlaßt worden [56]). Hier also mußte Selbstthätigkeit des höheren Seelenvermögens und damit die über sinnliche Wahrnehmung hinausschießende Bewegung, die Epikur in der Kanonik als Grund des Irrthums bezeichnet hatte ([12]), zugleich als wesentliches Förderungsmittel der Erkenntniß anerkannt werden [57]). Obgleich es nahe lag das jedesmalige Hervortreten der in uns vorhandenen Bilder auf die ursprüngliche Stärke der entsprechenden Wahrnehmung und der sie hervorrufenden Reize zurückzuführen: so finden sich doch weder darüber noch über den Bereich der Selbstthätigkeit bei der Bildung neuer Vorstellungen nähere Bestimmungen. Doch sieht man wohl daß Epikur die Selbstthätigkeit möglichst zu beschränken suchte [58]); nur der Weise muß ihrer vorzugsweise theilhaft sein, da er im Stande sein soll die den Dingen entsprechenden Bilder von den zufällig in der Luft sich bildenden, keinen wirklichen Dingen entsprechenden, oder von solchen zu unterscheiden, die in der Luft sich verändert und zersetzt hätten, bevor sie zu unsren Sinnen gelangt seien. In ähnlicher Weise wird die Bewegung der Glieder und ihre Richtung von vorangegangenen Wahrnehmungen abgeleitet, mit durchgängiger Beseitigung des Begriffs der Zweckursächlichkeit [59]); mithin wird das auf den obersten Seelentheil Zurückzuführende in sehr enge Grenzen eingeschlossen.

---

56) Lucret. IV, 722 Principio hoc dico, rerum simulacra vagari Multa modis multis in cunctas undique partis Tenuia, quae facile inter se iunguntur in auris ſo rücksichtlich der Bilder von Centauren vgl. v. 354 sqq. Sext. Math. VII, 207 . . . λόγον ἀποδεχόμενον σχῆμα κτλ. — Erklärung des Schlafes und der Traumbilder, Epic. b. Diog. 66. Lucret. IV, 913.

57) Lucret. IV, 875 Dico animo nostro primum simulacra meandi Accidere atque animum pulsare, ut diximus ante. Inde voluntas fit neque enim facere incipit ullam Rem quisquam, quam mens provīdit quid velit ante. v. 853 Quare etiam atque etiam procul est ut credere possis, Utilitatis ob officium potuisse creari.

58) ſ. ob. Anm. 50.

59) Epic. b. Diog. 76 sq. Lucret. II, 1090 sqq. V, 195 sqq.

4. Hatte nun die demokritiſche Atomiſtik durch die epikureiſche Phyſik irgend erheblich gewonnen? Die Vergleichung würde, glaube ich, zum Nachtheil Epikurs ausfallen. Der urſprüngliche Unterſchied in der Entſtehung beider Theorien beſtimmt auch die weſentlichſten Unterſchiede in der Durchführung derſelben. Während Leukippus und Demokrit durch ein dem menſchlichen Geiſte unveräußerliches Bedürfniß, das der Welt der Veränderungen zu Grunde liegende unveränderliche und ewige Sein zu erforſchen, zu der Atomenlehre ſich getrieben fanden, ſchließt Epikur ſich ihnen in der Ueberzeugung an, nur in ihr eine Stütze für ſeine hedoniſtiſche Ethik finden zu können. Iſt die Luſt der Endzweck aller unſrer Beſtrebungen, ſo muß, wie ſchon die Kyrenaiker eingeſehn hatten, all unſre Erkenntniß gleichfalls auf Empfindung und ſinnlicher Wahrnehmung beruhen. Nur konnte Epikur zu ihrer Begründung nicht auf die heraklitiſche Lehre vom ewigen Fluſſe der Dinge zurückgreifen; daß aus ihr auch nicht einmal die Empfindung ſich ableiten läßt, mochte er dem Plato und Ariſtoteles zugeben. Ohngleich befriedigender fand er den Senſualismus bei Demokrit durchgeführt, und ihm ſich anzuſchließen, ward er zugleich durch das Beſtreben veranlaßt, Alles zu beſeitigen was Störung des ruhigen Lebensgenuſſes herbeizuführen drohe, und dazu ſchien ihm erforderlich die Furcht vor all und jeden in unſer Leben eingreifenden höheren Mächten aufzuheben. Demokrit hatte verſucht, ohne irgendwie Zweckurſachlichkeit und die Vorausſetzung einer ſie bedingenden höheren Intelligenz zu Hülfe zu nehmen, die Welt der Dinge aus der Wirkſamkeit lediglich natürlicher Urſachen zu begreifen. Darin fand Epikur ſich mit ihm im Einklang. Wird nicht aber die Seelenruhe auch durch die Annahme einer unerbittlich nothwendigen Abfolge von Urſache und Wirkung, oder unbedingter Vorherbeſtimmung getrübt? fragt er und bedenkt ſich nicht ſie durch Vorausſetzung des in ſie eingreifenden Zufalls zu durchbrechen. Daß er auf die Weiſe den Nerv der Atomiſtik durchſchnitten hatte und folgerecht auf alle Naturerklärung hätte verzichten müſſen, kümmerte ihn wenig; hatte ſie ja an und für ſich keinen Werth für ihn, ſondern ſollte nur einem ihr fremden Zwecke dienen. Zugleich ent-

ledigte er sich der mühsamen Lösung eines schwierigen Problems, des Problems, wie doch Zusammentreffen der gleichmäßig senkrecht sich bewegenden Atome statt finden könne, an welchem Demokrit nicht mit bestem Erfolge sich versucht hatte. Seine Abweichungen von Demokrit in der Begriffsbestimmung der Atome sind ohne Erheblichkeit, und ob oder wie weit er in der Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und von der Fortbildung derselben zur Erkenntniß über Demokrit hinausgegangen sein möchte, müssen wir hier dahin gestellt sein lassen.

5. Darf uns als letzter Grund der Weltbildung keine nach Zwecken schaffende oder ordnende Intelligenz gelten, so mußte der Glaube an Weltbildende oder Welterhaltende Gottheit, mochte man sie in der Einzahl oder Mehrzahl fassen, beseitigt werden. Den Glauben zu erschüttern schildert der epikureische Dichter mit lebhaften Farben eine Mannichfaltigkeit der Uebel, die dem Walten eines vollkommnen Wesens zu widersprechen scheinen, hebt die Schwierigkeit oder Ohnmöglichkeit hervor, das allgegenwärtige Wirken solcher Wesen in der unendlichen Welt zu begreifen und mit der ihnen beizumessenden Glückseligkeit zu einigen, oder die Annahme festzuhalten, der Mensch, dessen Dasein und Wohlsein so vielfach gefährdet werde, sei der Endzweck der Weltbildung. Wiewohl diese letztere Beweisführung, wie sie sich bei Lucretius findet (59) durch entsprechende Worte des Epikurs sich nicht belegen läßt, so kann es doch keinem Zweifel unterworfen sein, daß sie der Lehre desselben völlig entsprach; scheute er sich ja nicht die Vorstellung von der Vorsehung als ein zum Schreck von Kindern ersonnenes Märchen zu erklären (60). Nicht ohne Polemik gegen die Stoiker, verspottete er auch den Glauben an die Dämonen und an Wahrsagung, gleichwie, wie es scheint, die theologisirende Mythenerklärung und die Mythologie der Stoiker, und führte den Glauben an die Götter der Mythologie auf Furcht vor ungewöhnlichen und Schrecken er-

60) Plut. n. posse suav. vivi sec. Ep 21 *διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν ἐμπίπτουσιν* (*Ἔμπουσιν*) *ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπιγεγραμμένην.* vgl. de def. Orac. 19. Cic. Nat. D I, 8

regenden Naturerscheinungen und auf Unwissenheit [61]), oder auf Erfindungen der Dichter zurück, über die er darum sehr geringschätzig sich äußerte [62]). Gottlos, sagte er, sei nicht wer die Götter der Menge verwerfe, sondern wer die Volksmeinungen auf den Begriff der Gottheit übertrage [63]); denn den Glauben an göttliche Wesen wollte er keineswegs beseitigen, sondern nur läutern und den Aberglauben (religio) bekämpfen, der die größten der Uebel zur Folge gehabt (1). Das Dasein von göttlichen, übermächtigen Wesen, soll die allverbreitete Vorstellung, oder vielmehr die deutliche Erkenntniß, bezeugen, und die gemeinsame Form dieser Vorstellung die Menschenähnlichkeit dieser göttlichen Wesen bewähren [64]), die dann in fast kindischer Weise näher beschrieben wird. Sie sollen unvergänglich und selig sein, nichts nur ein Analogon unsres Leibes, einen ätherischen aus den feinsten Atomen bestehenden Körper haben, daher nicht in der Welt, sondern in den zwischenweltlichen Räumen und in seligster Ruhe wohnen [65]), ja unendlich viele ihrer

---

61) Plut. de orac. 19. — Diog 115.135. Sext. adv. Math. VI, 19. Cic. de N. Deor. I, 20

62) Herael. Alleg. Hom. c. 4.

63) Epic. b. Diog. X, 123. vgl. Cic. de N. Deor. I, 16.

64) Epic. b. Diog. 123 *θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν· ἐναργὴς μὲν γάρ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις.* Ihr zu Grunde soll eine allgemeine *πρόληψις* liegen, aber diese *πρόληψις* wohl unterschieden werden von den *ὑπολήψεις ψευδεῖς*, wie die Vorstellungen der Menge sie mit sich führten. ib. 124. vgl. Cic. de N. Deor. I, 16. ib 18 a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam Deorum; quae enim alia forma occurrit unquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti? — vgl. de Divinat. II, 17. Sext. Hypot. III, 218 u. A.

65) Epic. b. Diog. 123 *πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων — μηδὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοικεῖον αὐτῷ προσάπτε καὶ* 97 *καὶ ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῆ προσαγέσθω, ἀλλὰ ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι* vgl. 77. 139. Cic de N. Deor. I, 17. 19. de leg. I, 7. Lucret II, 646 Omnis enim per se divom natura necesseest Immortali aevo summe cum pace fruatur Semota ab nostris rebus seiuncta-

sein, zur Erhaltung des Gleichgewichts (der Isonomie) gegen die unendlich vielen vergänglichen Wesen[66]). Mit Recht ist die Annahme bestritten worden, Epikur habe im Gottesglauben sich der Volksmeinung anbequemen wollen, um der Beschuldigung der Gotteslästerung zu entgehn[67]); wenngleich man wohl fragen möchte, wie es einem verständigen Manne mit so abenteuerlichen Vorstellungen von den Göttern habe Ernst sein können. Und doch zeugt für den Ernst derselben einerseits die Verpflichtung, welche er kraft seiner Kanonik anerkennen mußte, von der allgemeinen Verbreitung des Götterglaubens Rechenschaft zu geben, andrerseits das Bedürfniß das Ideal eines völlig befriedigten Daseins zu veranschaulichen. Zwar die von ihm bekämpften volksläufigen Vorstellungen von den Göttern führt er auf Furcht vor Gefahr drohenden Naturereignissen und Unkunde ihrer Ursachen, so wie auf listig ersonnene Mittel zur Beherrschung der Menge zurück, mußte aber für die allgemeine Verbreitung des Glaubens, in Folge der Principien seines Sensualismus, entsprechende Bilder, sei es daß sie im Wachen oder im Traume erschienen, und daraus hervorgegangene Vorstellungen gelten lassen, ja diese als sichere Erkenntniß bezeichnen; sie für einen allgemein verbreiteten Irrthum zu halten, wurde jenen Principien widersprochen haben. Und wie sehr ihm daran lag das Bild eines völlig befriedigten Daseins möglichst ins Licht zu stellen, wird seine Ethik zeigen.

---

que longe est. III, 18 Apparet divum numen sedesque quietae, quas neque concutiunt venti cet. V, 146 sqq. VI, 58. vgl. Cic. de Divinat. II, 17. Seneca de Benefic. IV, 4. 19. Cic. de N. D. II, 23 Epicurus monogrammos Deos et nihil egentes commentus est. ib. I, 18 quasi corpus, quasi sanguinem (habet).

66) Cic. de N. D. I, 19. Diog. 139. Ueber die Auslegung beider schwierigen Stellen Schneider I. p. 73 ff. u. Zeller III, 240, 2. auch Phaedri fragm. col. 7. 9.

67) Poseidonius b. Cic. de N. Deor. I, 44. vgl. Plut. n. p. suaviter viri. sec. Ep. 21. 9.

C. Die epikureiſche Ethik.

1. Können wir nur um unſre ſinnliche Empfindung wiſſen, iſt ſie daher der Grund aller unſrer Erkenntniß, ſo muß auch unſer Handeln durch ſie bedingt werden. Da nun der Gegenſatz der Luſt und Unluſt alle unſre Empfindungen näher beſtimmt, ſo kann es nicht zweifelhaft ſein daß Luſt das an ſich Anzuſtrebende, Unluſt das an ſich zu Verabſcheuende ſei [68]). Epikur hält dieſe Behauptung für ſo durch ſich ſelber einleuchtend, daß er nur wie zum Ueberfluß auf die Thatſache ſich beruft, die Luſt werde von allen lebenden Weſen als das ihnen Gemäße (*συγγενικόν*), oder als dasjenige angeſtrebt, wodurch ſie ohne Rückſicht auf ein andres dadurch zu Erreichendes, durch ſie ſelber zu dem ihnen angemeſſenen Zuſtand gelangten [69]). Da jedoch unverkennbar die Luſtempfindungen dem Grade und der Art nach verſchieden ſind, ſo müſſen wir zur Erreichung eines höheren und geſicherten Genuſſes, Unluſt uns oft gefallen laſſen und zur Vermeidung einer größeren Unluſt, auf die ſie zur Folge habende Luſt verzichten [70]). Wird nun aber

68) Sext. Math. VII, 203 (10). Das Streben nach Genuß ſoll daher auch Geſittung und Staatseinrichtungen, überhaupt alles Schöne und Weiſe hervorgerufen haben, Colotes und Metrodorus b. Plut. in Col. 30.

69) Epic. b. Diog. 128 *sq. τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν . . πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον . . πᾶσα οὖν ἡδονὴ ἀγαθόν . . καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν . . ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἐγνωμεν καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες κτλ.* vgl 141. 137. Cic. Fin. I, 7. 9. 14. II, 10. Tusc. V, 33. Sext Math. XI, 96. Plut Col. 37. Seneca de Otio cap 32. Plut. adv. Col. 27. — Stob. Ecl. II, 58 (*τέλος*) *τὸ οἰκείως διατίθεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτὸν χωρὶς τῆς ἐπ' ἄλλό τι τῆς ἀπάσης ἐπιβολῆς.*

70) Epic. b. Diog. 129 *. . ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν χρόνον ὑπομείναντας τὰς ἀλγηδόνας κτλ.* vgl Cic. n. d. II. (68).

das Luſtbedürfniß durch das Bewußtſein eines Mangels hervorgerufen, ſo daß wir der Luſt ohne vorangegangenes Unluſtgefühl nicht bedürfen würden, ſo muß, ſchließt Epikur, das befriedigende Gefühl der Schmerzloſigkeit, wenn zum unerſchütterlichen Zuſtand geworden, das Endziel unſrer Beſtrebungen ſein; alſo nicht, wie eine Richtung der Kyrenaiker, die des Theodorus, behauptet hatte, eine durch die einzelnen erregenden Luſtempfindungen zu erreichende Summe des poſitiven Genuſſes, ſondern die Empfänglichkeit für jeden Genuß, der den befriedigten Zuſtand der Ruhe (die ἡδονὴ καταστηματική) zu fördern oder wenigſtens nicht zu ſtören im Stande. Er wird als Unerſchütterlichkeit der Seele bezeichnet: erregende Freudigkeit und Wohlgemuthheit ſollen in ihr in ihrer Wirkſamkeit ſich zeigen, als Faktoren in ſie aufgenommen werden[71]). So begreift ſich wie Ep. die Herrſchaft des Geiſtes, die er hier ohngleich entſchiedener als auf dem Gebiete der Erkenntniß anerkennt, als das zu erreichende Ziel, daher als höchſtes Gut die Einſicht, betrachten konnte, und andrerſeits im Einklang mit ſeiner Kanonik, behaupten mußte, daß unmittelbar das an ſich Anzuſtrebende die Luſt ſei, wenn auch als Mittel zur Erreichung jenes höchſten Zwecks; ja daß ein von der Sinnenluſt völlig geſondertes Gut gar nicht denkbar ſei, oder wie Metrodor es ſchroff ausdrückte, daß das Gute ſich auf den Bauch beziehe[72]). Zur Vermittelung

71) Epic b Diog. 128 τούτων γὰρ (τῶν ἐπιθυμιῶν) ἁπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος . . . τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγοῦμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. 136 ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατ' ἐνέργειαν ἐνεργείας βλέπονται. 129. 144. 131 μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν. Lucret. II, 14 O miseras hominum mentes, o pectora caeca! . . . . nonne videre Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut qui Corpore seiunctus dolor absit, mentī' fruatur Iucunda sensu, cura semotu' metuque? vgl. Cic. de Fin. I, 11. 18. Plut. non p. s. vivi seo. Ep. 7. adv. Col. 27.

72) Epic. b. Diog. 6 Cic. Tusc. III, 18. de N. Deor. 1, 40. da

dieses Gegensatzes wird hervorgehoben, daß zur Befriedigung der einfachen Lebensbedürfnisse und zur Erreichung der Schmerzlosigkeit nur Weniges erforderlich sei [70]), namentlich gleichmüthige Erwartung der Zukunft und Abwendung des Gemüths von erduldeten oder etwa zu erwartenden Uebeln; daher Epikur auch den Rath der Kyrenaiker entschieden verwarf, zu leichterer Ertragung zukünftiger Uebel die Möglichkeit ihres Eintreffens sich stets gegenwärtig zu halten. Wir sollen vielmehr der Vergegenwärtigung von Uebeln dadurch widerstehn, daß wir den Geist mit der Erinnerung an die mancherlei vorangegangenen und noch zu erwartenden Lustempfindungen erfüllen [74]), und uns gegenwärtig erhalten, daß der Grund, der Glückseligkeit mehr in uns als in den Dingen sich finde, mit Ueberlegung Mißgeschick erdulden daher besser sei als ohne Ueberlegung vom Glück begünstigt zu werden [75]). Sei ja auch die Zu-

---

Fin II, 10 — Gegen Timokrates, der nicht zugeben wollte, *omnia quae ad beatam vitam pertinaant, ventre metiri*, und der die Liebe zum Vaterlande nicht verläugnen mochte, schrieb sein Bruder Metrodorus, Cic Tusc. III, 15. de N D 1, 40 Plut. n. p suav. vivi occ Epic 16.

73) Epic b. Diog 11. 130 *καὶ τὴν αὐτάρκειαν δ' ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον* vgl. 131. 133 140. 144 146. Stob. Serm. XVII, 25 30 Aellan V. H. IV, 13 *ᾧ ὀλίγου οὐκ ἱκανόν, ἀλλὰ τούτῳ γε οὐδὲν ἱκανόν.* Stob. Serm. XVII, 30. vgl. Seneca Ep 9. de vita beata 12. Cic. Fin I, 14. 19. Tusc. V, 9. Lucret II, 16 (68). vgl. V, 1390. 115.

74) Cic Tusc. III, 13 Epicuro autem placet opinionem mali aegritudinem esse natura, ut quicunque ictuestur in aliquod malum animo malum, si id sibi accidisse opinetur, ait continuo in aegritudine. Cyrenaici non omni malo aegritudinem effici censent, sed inparato et non opinato malo.

75) Epic. b. Diog 144 *βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκησε.* vgl. Stob. Ecl. II, 354. Cic Fin. I, 19 Metrodorus b Cic. Tusc V, 9. 135 *κρεῖττον εἶναι . εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.* Metrodorus *ἐν τῷ περὶ*

kunft weder ganz unſer (von unſrem Willen abhängig), noch auch ganz nicht unſer, ſo daß wir weder zuverſichtlich hoffend, noch auch verzagend ihr entgegenzuſehn hätten [76]). Vorzüglich aber ſollen wir bedenken daß der Schmerz theils je intenſiver, von um ſo kürzerer Dauer ſei, und theils durch das Bewußtſein ſeiner mächtig zu ſein, ſich überwinden laſſe, ſo daß der Weiſe ſelbſt auf der Folter ſich glücklich fühlen könnte [77]). Einſicht mit Willenskraft gepaart iſt daher das höchſte Gut. Es zu erreichen oder ihm ſich anzunähern, haben wir auf dem Gebiete des Handelns wie auf dem des Erkennens die auf leeren Vorſtellungen beruhenden Begehrungen zu beſeitigen, daher die natürlichen von den unnatürlichen, und unter erſteren wiederum die auf wirklichem Bedürfniß beruhenden nothwendigen von den nicht nothwendigen zu unterſcheiden, und letzteren keinen Werth beizulegen, den ſie nicht haben [78]). Lucretius wird

---

τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμῖν αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων, b. Clem. Alex. Strom. II, 417.

76) Epic. b. Diog. 127 μνημονευτέον δ' ὡς τὸ μέλλον οὐδ' ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτ' ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

77) Epic. b. Diog. 140 οὐ χρονίζει τὸ ἄλγος συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, . . . αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζουσι τὸ ἡδόμενον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἤπερ τὸ ἄλγουν. vgl. 140. Cic. Fin I, 15. — Id. ib. robustus animus et excelsus omni est liber cura et segnre et mortem contemnit. Diog. 117 sq. Cic. Tusc. V, 26. Seneca Epist. 66. Plut. n. p. suav. vivi s. Ep 3. — Kurz vor ſeinem Tode und unter den heftigſten Schmerzen ſchrieb Epikur (b. Diog. 22) ὑπερπαρετάτετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαίρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. vgl. Cic. Fin. II, 30. Tusc. II, 7. Seneca l. l. Plut. n. p. s. vivi sec. Ep. 3 u. A.

78) Epic. b. Diog. 127 τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ αἱ δὲ κεναί· καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος εὐεξίαν αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν ib. 149 werden als natürliche und nothwendige bezeichnet οἱ τὰς ἀλγηδόνας ἀπολύουσι (Lucret. II, 21 quae demant cunque dolorem), als natürliche und nicht nothwendige αἱ ποικίλλουσι μόνον τὴν ἡδονήν, als weder nothwendige

nicht müde, mit sittlicher Entrüstung über die Verderbtheit seiner Zeit, zu zeigen, wie in der Unersättlichkeit der Begierden der Mensch zu wahrem Lebensgenuß nicht zu gelangen vermöge, wie er in Bangen und Verlangen, in eiteln Hoffnungen und Befürchtungen sich verzehre, von Furcht und Begierde beherrscht werde, wie die Furcht vor dem Tode keine Freude ungetrübt lasse, und verbunden mit ungezügeltem Verlangen nach den Gütern des Lebens, zu den furchtbarsten Verbrechen führe und dem Genuß eingebildeter Güter Hohn spreche[79]).

2. Solche Betrachtungen konnten ein edles Gemüth, wie das des Dichters, wohl veranlassen einer Lehre sich anzuschließen, welche, wenn auch weit entfernt die höhere Bestimmung des Menschen anzuerkennen, doch zeigte wie der Grund der drückendsten seiner Uebel in ihm selber liege und er durch Selbstbeherrschung ihnen zu begegnen vermöge. Selbstbeherrschung aber kann nicht bestehn ohne

---

noch natürliche, das Streben nach Ruhm aufgeführt, doch auch von den natürlichen und nicht nothwendigen manche auf *κενὴ δόξα* oder *κενοδοξία* zurückgeführt vgl. Cic. Fin I, 13. Tusc. V, 33. Von der zweiten Art heißt es: obscoenas voluptates ... forma, aetate, figura metiendas putant, ab iisque abstinere minime esse difficile, si aut valetudo aut officium aut fama postulet: omninoque genus hoc voluptatum optabile esse, si non obsit. vgl. Plut. n. p. suav. v. sec. Ep. 3.

79) Lucret. V, 1428 Ergo hominum genus in cassum frustraque laboret Semper et in curis consumit inanibus aevum. vgl. II, 14. — III, 1080 Sed dum abest quod avemus, id exsuperare videtur Cetera: post aliud, cum contigit illud, avemus, Et sitis aequa tenet vitai semper hiantis. — V, 1149 Inde metus maculat poenarum praemia vitae. III, 37 Et metus ille . . . Funditus humanam qui vitam turbat ab imo, Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam Esse voluptatem liquidam puramque relinquit. — ib. 63 . haec vulnera vitae Non minimam partem mortis formidine aluntur. — ib. 59 Denique avaritiae et honorum caeca cupido, Quae miseros homines cogunt transcendere fines Iuris et. ib. 87 Nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis In tenebris metuunt, sic nos in luce timemus Interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam Quae pueri et. vgl. die oben (51) angeführte Abhandlung Reisackers.

Anerkennung einer die Begierden beherrſchenden Gewalt der Einſicht[80]), und um dieſe Gewalt ihr zu vindiciren, konnte Epikur, ohne ſeinen Standpunkt zu verlaſſen, hervorheben daß die ſinnliche Luſt von kurzer Dauer, nicht ohne vielfache Störungen, und daß die geiſtige Luſt zur Herrſchaft über die ſinnliche berufen ſei, ſofern ſie, im Unterſchiede von letzterer, theils die gegenwärtige Luſt durch Erinnerung an vorangegangene und Erwartung zukünftiger zu erhöhen und dadurch ihre Dauer und Stärke zu ſteigern, theils die gegenwärtige Unluſt zu überwinden vermöge und ſo rein und unvergänglich werde (ein *χαίρειν* ſtatt des *ἥδεσθαι*[81]), wogegen denn auch die geiſtigen Leiden ſchmerzlicher und dauernder als die ſinnlichen ſeien[82]).

Hat nun auch das epikureiſche Princip vor dem derjenigen Kyrenaiker, die das höchſte Gut als Summe poſitiver Genüſſe faßten, inſofern den Vorzug, daß jenes nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die blos individuellen Zwecke u. ſ. w. erreichbar ſein könnte: ſo würde die poſitive Durchführung deſſelben gleichen, wenn nicht größeren Schwierigkeiten erliegen. Wie die Auswahl unter den ſich darbietenden Genüſſen treffen, wenn

---

80) Lucret. V, 1423 Quo magis in nobis, ut opinor, culpa resedit. vgl. 1430. — Epic b. Diog. 132 . . *νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχας καταλαμβάνει θόρυβος (τὸν ἥδιν γεννᾷ βίον). τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις.*

81) Cic. Tusc V, 33 omniaque, iucunda quamquam eosque corporis ludificentur, ad animum referri tamen; quocirca corpus gaudere tam diu, dum praesentem sentiret voluptatem; animum et praesentem percipere pariter cum corpore, et prospicere venientem, nec praeterlitam praefluere sinere cet. vgl. Plut n. p. suav. vivi sec Epic. 5 *καὶ τὸ μὲν ἡδόμενον, ὥς φησι, τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες, αὐθις δὲ τοῦ χαίροντος εἰς τὸ ἡδόμενον τῇ ἐλπίδι τελευτῶντες.* vgl. c. 3 u. Epic b. Diog 136 (71).

82) Epic. b. Diog 137 *ὁ δὲ* (Epikur, im Gegenſatz gegen die Kyrenaiker) *τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· εὖτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.*

nicht jene unerſchütterliche Seelenruhe bereits erreicht wäre? die dürftigen Unterſcheidungen können ohnmöglich dazu hinreichen. Daher denn auch Epikur, gleich den Stoikern, zur Ausbildung eines Ideals des Weiſen ſeine Zuflucht nimmt, aber dadurch mit ſeiner Grundvoraussetzung in Widerſtreit geräth, der zufolge unſer Erkennen wie Handeln lediglich durch die Empfindung (das πάθος) beſtimmt werden ſoll, ſo daß alle unſre Einſicht in ihr wurzele und über ſie nicht hinausreiche. Die Unterſcheidung von Seele und Geiſt kann nicht ausreichen, da letzterer alles ihm eigenthümlichen Inhalts beraubt iſt. Woher ſoll der Geiſt zur Beherrſchung der Sinnlichkeit die Kraft entnehmen, wenn er ohne allen eigenthümlichen Inhalt iſt? Epikurs Polemik gegen die Apathie der Stoiker konnte daher nur darauf beruhen daß dieſe dieſem Begriff die lebendigen Wurzeln entzogen, auf welchen ihrer Lehre zufolge unſer geiſtiges Bewußtſein beruhen ſollte [83]); und eines ähnlichen Fehlers machte er, nur in andrer Weiſe, ſich ſelber ſchuldig. Sagen wir daher lieber, ein die Folgerichtigkeit ſeines Syſtems durchbrechendes ſittliches Bewußtſein habe in der Unterſcheidung von Seele und Geiſt und in dem Ideal des Weiſen ſich geltend gemacht und eben damit das Syſtem mit dem natürlichen ſittlichen Gefühl ſich wiederum in Einklang geſetzt, ſo daß Lukretius die Qualen des Schuldbewußtſeins in einer Weiſe beſchreiben konnte [84]), die über das Bedauern, falſchen Vorſtellungen ſich hingegeben zu haben, weit hinausreicht.

3. Aehnlich verhält ſichs mit der epikureiſchen Tugendlehre und mit manchen Aeußerungen über ſittliche Verhältniſſe. Frei-

83) Plut. non p. s. vivi soc Epic 20 *τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς κατεστῶσαν ἀλυπίαν ὑφ' ἑτέρου κακοῦ μείζονος ὑπάρχειν (λέγουσιν), ὠμότητος ἢ δοξοκοπίας ἀκρήτου καὶ λύσσης.* Gegen die Stoiker waren auch wohl Epikurs Worte gerichtet (v. Diog 138) *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία κατασταλτικαὶ εἰσὶν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατ' ἐνέργειαν βλέποντα.*

84) Lucret. III, 1016. Quae tamen (die Strafen der Unterwelt) etsi absunt, at mens sibi conscia factis, Praemetuens adhibet stimulos terretque flagellis aet.

lich sollen die Tugenden, als Mittel zur Verwirklichung der Glückseligkeit, keinen Werth an sich haben, jedoch untrennbar mit dieser verbunden sein. Der Vernünftigkeit (φρόνησις) mußte die erste Stelle angewiesen werden; nur sie vermag uns von eitlen Begierden und Hoffnungen zu befreien, den Schmerz ertragen zu lehren und zu heiterem naturgemäßen Leben zu führen[85]). Ihr schließen die Besonnenheit und Tapferkeit sich an, die, wie es scheint, den Lehren der Weisheit die nachhaltige Kraft der Gewöhnung verleihen sollen. Nicht minder soll die Gerechtigkeit unsre Beziehungen zu den Göttern und Menschen feststellen und uns gegen die Folgen der Ungerechtigkeit sichern[86]). Bei dieser Abhängigkeit der übrigen Tugenden von der Weisheit mochte Epikur eingehendere Bestimmungen über dieselben für überflüssig halten. Um so lieber aber ergeht er sich in Schilderungen des vollkommen in sich befriedigten Lebens des Weisen. Durch die unerschütterliche Festigkeit seiner Ueberzeugungen lebt er unter allen Verhältnissen glücklich, weiß die Gewalt der Begierden und Leidenschaften zu bemeistern, überall das Richtige in rechter Art zu thun, dankbar und mitleidig zu sein, ohne in seiner Ruhe sich stören zu lassen. Unter allen Ver-

---

85) Diog. 138 διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς τεχνὰς δεῖ αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτὰς κτλ. Epic b Plut. adv. Col. 17 ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ, καὶ οὐκ ἐπ' ἀρετὰς κενάς, καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας Cic Fin I, 13. Seneca Epist. 85 Epicurus quoque iudicat, qui virtutem habeat, beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas, quae ex virtute est, non ipsa virtus — Epic b. Diog 140 οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως vgl. 132 138. Cic. Fin I, 16 19. Tusc. V, 9. Sen. Ep 85 33 de vita beata 12.

86) Epic. bei Diog 132 sqq. vgl. Cic Fin. I, 16 19 — ib. 14 temperantia est enim, quae in rebus aut expetendis aut fugiendis, rationem ut sequamur, munet. Nec enim satis est iudicare quid faciendum non faciendumve sit; sed stare etiam oportet in eo quod sit iudicatum. — ib 15. vgl. Diog 120. — Epic. b. Diog. 144 ὁ δίκαιος ἀτορακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων. Cic. Fin. I, 16.

hältniſſen glücklich, wandelt er wie ein Gott unter den Sterblichen, der Gewalt des Schickſals entzogen, der Unverlierbarkeit ſeiner Weisheit ſicher, und daß ſie durch Zeitbauer weder vermehrt noch vermindert werden könne[87]). So ſehen wir, wie Ep., gleich den Stoikern, durch maßloſe Ueberhebung die Blößen ſeiner Theorie ſich ſelber verbirgt.

4. Dieſelbe Geſinnung findet ſich in den einzelnen vom Ep. aufbehaltenen Mahnungen und Vorſchriften. Von eigentlicher Pflichtenlehre kann bei ihm nicht die Rede ſein; möglichſt ruhiger Lebensgenuß iſt das von ihm angeſtrebte Ziel; was den fördert, ſei es ſinnlicher oder geiſtiger Genuß, wie der der Kunſt, iſt anzuſtreben, ſoweit er den inneren Gleichmuth und die Herrſchaft über uns ſelber nicht bedroht[88]). Das ihm zuträgliche Maß des Genuſſes muß jeder ſelber beſtimmen; allgemeine Maßbeſtimmungen verſucht Epikur nicht aufzuſtellen; er warnt nur einerſeits vor den ſich ſtets ſteigernden Verlangen und Begehren, und vor falſcher

87) Cic. Fin. I, 19. Tusc. V, 27. 28. — Epic. b. Diog. 135 ζῆσαι δ' ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις· οὐδὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῷῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς. vgl. Stob. Serm. XVII, 30. Seneca Ep. 25. — Diog. 117 τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδ' ἐπιλάττειν ἐκόντα. Epic. b. Diog. 126 ὥσπερ δὲ τὸ οἰκεῖον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἡδιστον αἱρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλα τον ἥδιστον καρπίζεται. 145 ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐὰν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ. vgl. Cic. Fin. I, 19. Seneca Ep. 8 philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vere liberlas. Diog. 121 μόνον δὲ τὸν σοφὸν ὀρθῶς περί τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξεσθαι. ib. Menoec. Plut. adv. Col. 19 μηδὲν ἀμετανόητος πεπεῖσθαι μηδένα πλὴν τὸν σοφόν. Viele ähnliche überſchwengliche Worte über die Weisheit bei Gaſſendi und Menagius zum Diog. L. II. 11.

88) ob. Anm. 85. Diog. 118. Nur das leidenſchaftliche Haſchen nach Sinnengenuß und ſoweit er ſich durch ſchlimme Folgen rächt, ſoll vermieden werden. Ebenſo die Sorge um Erlangung von Mitteln für denſelben, ſofern ſie dem Genuß des nur einmal uns vergönnten Lebens entgegenſtritt, Epik. u. Metrodor. b. Stob. Serm. XVI, 28. 20. vgl. Diog. 120. 121. — ib. 121.

Schätzung deſſen was Genuß gewähren kann, andrerſeits vor der die Thätigkeit ertödtenden Apathie (88). Die Nothwendigkeit der Staatsgemeinſchaft erkennt er an, jedoch nur ſoweit ſie Schutz gewähre, mithin gegen Störung des Lebensgenuſſes ſichere (89); und das ſcheint ihm die monarchiſche Verfaſſung am ſicherſten zu erfüllen. An den Staatsgeſchäften ſich zu betheiligen will er nur ſolchen verſtatten, die ihr Uebermaß an Kraft nicht beſſer zu verwenden oder gegen Erduldung von Unbilden ſich nicht anderweitig zu ſichern wiſſen (90). Gegen Fremdherrſchaft ſcheint ſich ſein Gefühl nicht geſträubt zu haben, wiewohl der Nationolſtolz des Griechen in ihm noch nicht erſtorben war (91). Von der höheren Bedeutung des Staates hatte er keinen Begriff und daher wohl auch nicht den Trieb an einer Staatslehre ſich zu verſuchen. Auch die Naturbeſtimmtheit des Familienlebens wollte er nicht anerkennen und ſich ihm nur ſoweit fügen, ſaweit es ohne zu große Beläſtigung geſchehen könne (92). Obgleich mehr Sinn zeigte er für das perſönliche Verhältniß der Freundſchaft, und wenngleich er es, ſei-

---

89) Stob Serm. LIII, 139 *οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται.* vgl Colotes b. Plut. adv. C. 30 u. 31. Daß die Menſchen durch *φυσικὴ κοινωνία* unter einander verbunden ſeien, wollte er nicht zugeben, Epictet. Diss II, 20, 6, und ebenſo wenig Naturbeſtimmtheit des Rechts: nur Furcht vor Strafen beſtimme den beſtehenden Geſetzen, ſo lange ſie beſtehen, ſich zu fügen. Diog. 150 sqq. Seneca Ep 97. Plut. adv. Col. 34. So führt auch Lucretius V, 1150 sqq. die Entſtehung der Staaten auf das Bedürfniß gegenſeitiger Sicherung zurück.

90) Epic. b. Diog. 140. — Seneca de Otio sap. 30. Plut. tranq. anim. 2

91) Metrodor. b. Plut. adv. Col. 31 *οὐδὲν οὖν ἔτι δεῖ τοὺς Ἕλληνας σώζειν κτλ.* — Epikur wollte den Griechen die Philoſophie vorbehalten, Clem. Alex Strom. I, 302 extr. *ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἐμπαλιν ὑπολαμβάνει μόνους φιλοσοφῆσαι Ἕλληνας δύνασθαι.* vgl. Diog. 117.

92) Diog. 119. Lucret. V, 1009 sqq. Plut. adv Col. 34. vgl. Epict. Dissert I, 23, 3. II, 20, 20. — Metrodorus verſpottet die Geſetzgeber und Urheber von Staatstheorien, Plut. adv. Col. 33. Id. non p. s. vivi eso Epic. 3.

ner Grundansicht gemäß, doch wiederum als ein Mittel betrachtete, den selbstigen Genuß zu steigern, so suchte doch ein Theil der Schule ihr eine höhere Bedeutung abzugewinnen, indem man hervorhob, daß die Freundschaft ihren Zweck nur in dem Maße erreiche, in welchem die Freunde einander nicht minder als sich selber liebten, und daß das auch von dem Weisen stillschweigend anerkannt werde [93]). Auch Epikur selber bezeichnet die Freundschaft als das höchste der Lebensgüter, für welches der Weise die größten Schmerzen und selbst den Tod zu erdulden bereit sein müsse. Ebenso erklärte er sich nur darum gegen Gütergemeinschaft, weil sie unter Freunden schon an sich statt finde [94]). In der That scheint sich auch diese höhere Auffassung der Freundschaft im Leben der Epikureer bewährt zu haben, wenngleich die Grundansicht darin sich wiederum Bahn gebrochen haben mag, daß sie durch gegenseitige Schmeichelei die Freundschaft zu würzen suchten [95]). Doch wollen wir nicht verkennen daß ein natürliches sittliches Gefühl auch in dem Rathe, ausgezeichnete Männer sich zu Vorbildern zu wählen, sowie in der Uebung und Empfehlung der Milde und des Mitleids, auch in dem Worte sich unverkennbar zeigt, daß es höheren Genuß gewähre Wohlthaten zu erweisen als zu empfangen [96]). Vor der Härte und Liebloſigkeit sittlicher Anforderungen, wie wir sie bei den Stoikern nicht selten finden, wurden die Epikureer durch das bei ihnen stattfindende Vorwalten des Gefühlslebens gesichert.

5. Wie wenig auch die epikureische Schule weitere Ausbildung des Systems sich angelegen sein ließ, so scheint doch schon früh

---

93) Epic. b. Diog. 148. vgl Diog. 120. Seneca Ep 9. Cic. Fin I, 20 — Cic Ib.

94) Epic. b Diog. 148. vgl. Seneca Ep. 29 u. 11. — Plut. adv. Col 8. — Diog 11.

95) Cic. Fin. I, 20. II, 25. Plut. n. p. suav. vivi sec. Ep. 15 16. adv. Col. 17. Diog. 5

96) Seneca Ep. 11. 25. — Diog. 118. 121. vgl. 9 seq. Cic Tusc. II, 19. Fin. I, 25 — Plut. non p. suav. vivi sec. Ep. 15. vgl. Seneca Ep 85 Sed ne nobis fiat invidia, scito idem dicere Epicurum; Metrodorus certe ait, solum sapientem referre gratiam scire vgl. Diog. 118.

eine rechte und linke Seite in ihr auseinander getreten zu ſein, ſofern die Einen die Konſequenzen des Grundſatzes ungeſcheut zogen, die Andren ſie zu beſchränken oder zu ermäßigen ſuchten. Zu erſteren gehörte der von Epikur hochgehaltene und vor ihm geſtorbene Metrodorus, zu letzteren deſſen Bruder (72). Auch ſonſt finden ſich einige Spuren der Abweichung von der Strenge des Princips (93). Im Uebrigen erhalten wir nur ein dürres Namenverzeichniß der einander folgenden Schulhäupter: Hermachus, Polyſtratus, Dionyſius, Baſilides. Von den darauf folgenden zehn bis auf Auguſtus werden nur Protarchus, ſein Schüler Demetrius der Lakonier, Diogenes aus Tarſus, und als Epikureer (wir wiſſen nicht, ob unter ihnen auch Schulhäupter), außer dem Schüler Epikurs Kolotes, charakteriſirt durch Plutarchs gegen ihn gerichtete Schrift, die beiden Ptolemäus aus Alexandria, der weiße und ſchwarze, Diogenes aus Seleukia, Lyſias aus Tarſus, Apollodorus und ſein Schüler Zeno aus Sidon genannt 97). Selbſt von dem vorzüglich hochgehaltenen ſchreibſeligen Metrodorus erfahren wir nur wenig Erhebliches. Allerdings iſt uns mit den Schriften dieſer Männer die Kenntniß der Art verloren gegangen, wie ſie angreifend und vertheidigend gegen ältere und neuere philoſophiſche Theorien ſich verhielten; doch iſt der Verluſt nicht hoch anzuſchlagen, wenn ihre Polemik nicht eine eindringlichere war als die des Kolotes, ſoweit Plutarch uns Kunde davon gibt. Dagegen eröffnen uns die herkulanenſiſchen Rollen Einblick in die griechiſche Literatur der Epikureer, wie ſie um die Zeit Cicero's durch Phädrus und Philodemus vertreten ward; und ſo viel erſehen wir aus den allerdings ſehr lückenhaft uns erhaltenen Büchern, daß eine traurigere Popularphiloſophie kaum jemals beſtanden haben mag. Philodemus, der in ſeiner Zeit hoch gehalten und als erotiſcher Dichter gerühmt ward, handelt von der Rhetorik, die ſchon Plato u. A. als ſchlechte Kunſt (κακοτεχνία) bezeichnet hatten 98), von Oekonomik,

97) ſ. das wohl noch zu ergänzende und zu berichtigende Verzeichniß bei Gassendi de vita et morib. Ep. II, 6.

98) Sext. Math. II, 12. vgl. Diog. 13. Dion. de comp. verb. c. 24. —

von einzelnen Tugenden und den ihnen entgegengeſetzten Laſtern, indem er in ſchildernder Weiſe von den epikureiſchen Lehren Anwendung macht. In ähnlicher Art ſucht er in den Charakteren der homeriſchen Ilias die Vortheile der Tugend und Nachtheile des Laſters nachzuweiſen [99]), und ſoll in einer andren gegen die Stoiker

---

Philodemi de Rhetorica lib quartus, edidit Leonardus Spengel (in den Abhandl. der philoſoph. philol. Klaſſe der k. Bayerſchen Akademie der Wiſſenſchaften III, 1. 1840) Rhetorica ex Herculanensi papyro lithographice Oxonii excisa (Bd. IV, es kommen hinzu zwei rhetoriſche zuerſt von Scotti Neapel 1832 herausgegebene Bücher.) restituit cet. E Gros. Paris. 1840 Das erſte unter dieſen Büchern, das vierte der Rhetorik, geht in einige Einzelheiten der ſpäteren griechiſchen Rhetorik ein und enthält einzelne Angaben aus oder über Demetrius Phalereus, Hieronymus, Kalippus u. A.; in den beiden andren finden ſich faſt nur weitſchweifige Betrachtungen über die Werthloſigkeit der Rhetorik wie überhaupt, ſo für Politik, — und Erhebung der Philoſophie über beide.

99) *Χριστοῦλος οἰκονομικός, ἀνωνύμου οἰκονομικά, Φιλοδήμου περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, coniuncta edidit et adnotationem edidit Carol Goettlingius, Ienae 1830. Philodemus' Abhandlungen über die Haushaltung und über den Hochmuth ꝛc. griech und deutſch von J. A. Hartung. Leipzig 1857. Der Oekonomikos enthält Einreden gegen die xenophontiſch-ſokratiſche Oekonomik und gegen die des Theophraſt (wahrſcheinlich diejenige, deren Abſchnitt uns unter Ariſtoteles' Namen erhalten iſt, ſ. Schömann's Greifswalder Sommerprogramm v. J. 1839); demnächſt Erörterungen über das Verhalten des Philoſophen oder Weiſen bei dem Erwerb und der Bewahrung des Vermögens, ganz im Sinne der Epikureer, namentlich des Hermachus. — Auch die Abhandlungen über die Muſik (Herculanensium voluminum tom I., im Auszuge deutſch v Ch G. von Murr, Berlin 1806) und *περὶ τοῦ κατ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ καὶ* (Oxf) ſowie *περὶ ποιημάτων*, nach dem Oxforder Steindruck, von Friedr Düben (Philologis Gothoe conventum agentibus, Paris. 1840) betrachten ihren Gegenſtände lediglich vom Standpunkte der epikureiſchen Ethik, jedoch die mythologiſchen mit Charakterzeichnung homeriſcher Helden. — Dem Inhalte nach ſind erheblicher die Bruchſtücke aus dem Werke über die Tugenden und Laſter (ſ. oben). So wird das Bild des Hochmuths (*ὑπερηφανία*) in der Weiſe der theophraſtiſchen Charaktere gezeichnet und werden ihm zur Seite geſtellt und von ihm, wie unter einander unterſchieden die Charaktere des

gerichteten Schrift [100]) und im Gegensatz gegen die Volksvorstellungen, die Maße der Körper der Götter, ihre Nahrung, ihre Wohnungen und Hausgeräthe, die Gegenstände ihrer Unterhaltung, ihre Sprache (denn die muß ihnen zukommen, nicht aber Schlaf) erörtern und die Zurückführung derselben auf die Gestirne befestigen. Auch Phädrus [101]) eifert gegen die Annahme der Stoiker, daß die

---

Hochsinnigen (der *μεγαλοψυχίας*), des Selbstischen (*αὐθάδης*), des seine Meinungen für die allein richtigen haltenden (*αὐθέκαστος*), des Allwissers (*παντεπιδήμων*), des Scheinheiligen (*ἀμυνοκόπος*), des scheinbar Bescheidenen (*εἴρων*), des Wegwerfenden (*εὐτέλειστής*) und des Vernichtenden (*οὐδενωτής*) Es wird gezeigt, wie sie sich selber schaden und ihren Zweck verfehlen Vorzüglich die Charaktere des Aristo scheint Philodemus vor Augen gehabt zu haben. — Cicero nennt Tusc. II, 35 extr. Philodemus, nebst dem Syro: quum optimos viros, tum doctissimos homines In der Rede in Calpurn. Pison. 29 bezeichnet er ihn, ohne ihn zu nennen, als Graecus facilis et valde venustus . . . non philosophia solum sed caeteris etiam studiis . . . perpolitus Poeme porro facit ita festivum, ita consinnum, ita elegans, nihil ut fieri possit argutius. Auch Horatius, Sat. I. 2, 120, erwähnt seiner ehrenvoll; vgl. das ihm zugeschriebene Epigramm bei Jacobs II, 72. Athenäus X, 445, e führt von Philodemus, nicht Philonnestos, wie eine andre Lesart besagt, eine Schrift *περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως* an; auch Diog. 3 beruft sich auf *Φιλόδημος . . ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως.*

100) *περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐσταχουμένης διαγωγῆς* Ich habe die Abhandlung nicht selber gesehn und berichte noch den Aufsagen eines Artikels im Edinburgh Review v. 1862.

101) *περὶ φύσεως θεῶν.* Daß Phädrus der Verfasser sei, ist höchst wahrscheinlich, s. Phaedri Epicurei, vulgo anonymi Herculanensis, de natura Deorum fragmentum instauratum et illustratum a Chr. Petersen, Hamburgi 1833. Das Bruchstück erhält einige Bedeutung durch die darin enthaltenen Angaben über die stoischen Deutungen der Götterlehre, entlehnt aus den Schriften des Chrysippus und des Diogenes von Babylon. Phädrus wird wiederholt als Freund Moreus Piso's und als sein eigner vom Cicero angeführt (ad Famil XIII, 1 de Fin. V, 1. vgl. Philipp. V, 5), und ihm scheint Cicero in der Darstellung der epikureischen Lehre, namentlich in den Büchern von den Göttern, sich angeschlossen zu haben, vgl. Krische's Forschungen S. 366 ff. In den neuerlich erschienenen Heften: Her-

(wahre) Gottheit mit dem All zusammenfalle und die Mehrheit der Götter auf die Elemente und Naturkräfte zu beziehn sei. Bewandert in der Literatur, auch der poetischen, sind beide Epikureer, und so auch diese ihre Bücher von einiger Wichtigkeit für die Geschichte der Literatur. Aber wie verkommen mußte die Zeit sein, in der man fast ein Tausend solcher Schriften aufspeicherte; mehr Nahrungsstoff enthält denn doch selbst unsre Romanenliteratur. Und wie unendlich erhebt sich Lukretius über seine epikureische Zeitgenossen; freilich auch nicht wenig über die römischen Großen, die bei Cicero das epikureische Lehrgebäude vertreten. In Rom zählte das epikureische System eine Anzahl ehrenwerther Männer zu seinen Anhängern; außer dem L. Torquatus und M. Vellejus, den Vertretern der epikureischen Lehre bei Cicero, seinen vertrauten Freund, Pomponius Atticus, C. Cassius, C. Tredatius u. A. Vorzüglich Phädrus scheint auf sie eingewirkt zu haben. Auch zur Zeit der Antonine und selbst des Ambrosius, war die Schule noch nicht erloschen, und Diogenes Laërtius handelt von ihr besser und ausführlicher, als von irgend einer andren, mit unverkennbarer Vorliebe.

---

aulanensium voluminum nova collectio, Napoli 1861 sq., die lediglich den Text der seit lange gestochenen Tafeln enthalten, finden sich neue Bruchstücke des Werkes des Philodemus *περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, und doch wohl dazu gehörig: *περὶ ὀργῆς*, *περὶ κολακείας* (fasc. 1. 2. 3) und neben einigen unbezeichneten Fragm., *προαγωγεῖα* und *πρὸς τοὺς . .* (fasc. 3 u. 4). Alle diese Bruchstücke harren noch ihres Entzifferers und Erklärers.

Zweiter Abſchnitt.

Die Stoiker.

I. Zeno und die Anfänge der Stoa.

Die Gegenfüßler der Epikureer und doch gleich ihnen, der von platoniſch-ariſtoteliſcher Forſchung ſich abwendenden Periode der Philoſophie angehörig, waren die Stoiker; ächte Sokratiker inſofern allerdings, daß ſie im Anſchluß an die Kyniker, im ſittlichen Handeln, nicht in irgend welchem Wohlergehn, das an ſich Anzuſtrebende, d. h. die wahrhaft und ausſchließlich befriedigende Lebensbeſtimmung finden zu können überzeugt waren. Die Licht- und Schattenſeite dieſer Richtung ſcheint ſich ſchon in ihrem Urheber beſtimmt ausgeſprochen zu haben, wenngleich ſie ihre wiſſenſchaftliche Ausbildung erſt durch die ſich an einander ſchließenden Beſtrebungen ſeiner Nachfolger erhielt.

Zeno, der Sohn des Mnaſeas aus Kition, einer urſprünglich von Phönikiern gegründeten griechiſchen Stadt der Inſel Kypros [1]), ſoll ſchon früh durch ein ihm zu Theil gewordenes Orakel

1) Mnaſeas wird Zeno's Vater von der Mehrzahl der Berichterſtatter genannt; andre ihm beigelegte Namen ſind zweifelhaft, ſ. Menag zu Diog. L. VII, 1. — Ueber Kition ſ. Strabo XIV, 6. Wiewohl ältere Stoiker, wie Perſäus und Chryſippus, einzelner Lebensverhältniſſe Zeno's erwähnt und Apollonius der Tyrier, etwas älter als Strabo, und Antigonus Karyſtius (Athen. VIII, 345, d) ausführlicher, wie es ſcheint, darüber gehandelt hatten, ſo laſſen ſich doch nur wenige Thatſachen mit Sicherheit feſtſtellen.

auf Philoſophie hingewieſen [2]), ſich ihr ganz gewidmet haben, nachdem er durch einen in der Nähe des Piraeens erlittenen Schiffbruch, zwei und zwanzig oder nach Andren dreißig Jahre alt [3]), ſich veranlaßt geſehn nach Athen überzuſiedeln. Mag er ſeine Habe im Schiffbruch eingebüßt haben, oder, was ohngleich unwahrſcheinlicher iſt, im Beſitz eines anſehnlichen Vermögens von 1000 Talenten geblieben ſein [4]), — ſeine Maßigkeit und Bedürfnißloſigkeit war ſprichwörtlich geworden [5]), und bewundernde Anerkennung derſelben ſcheint ſelbſt im Spotte der Komiker durch [6]). Wenn auch urſprünglich ſein ſchwächlicher Körper zu Abhärtung und einfacher Lebensweiſe ihn beſtimmt haben ſollte [7]), ſo ſcheint doch das Beſtreben durch Unabhängigkeit von Bedürfniſſen der Selbſtändigkeit ſich zu verſichern, frühzeitig hinzugekommen zu ſein und ihn zum Krates geführt zu haben, dem er aber nur mit zwiefachem Vorbehalte ſich anſchließen konnte; denn weder mit der der Sitte Hohn ſprechenden Lebensweiſe der Kyniker vermochte er ſich zu befreunden, noch mit ihrer Nichtachtung freier und umfaſſender Wiſſenſchaft [8]). Doch ſcheint er noch unter ihrem Einfluſſe ſeine Theorie vom Staate verfaßt zu haben [9]). Wann er ſich gegen die Abmahnung des Krates, zum Megariker Stilpo gewendet [10]), erfahren wir nicht, und ebenſo wenig Eingehendes über das Verhältniß zu

---

2) Nach Apollonius bei Diog. VII, 2. vgl. Suidas s. v.

3) Diog. ib. — Perseus ib. 28, er ſei zwei und zwanzig Jahre alt nach Athen gekommen.

4) Die verſchiedenen Nachrichten von Zeno's Schiffbruch ſ. bei Diog. 2. 4. 5. vgl. die von Menagius zu Diog. 4 angeführten St. des Seneca und Plutarch. Ueber ſeine Vermögensverhältniſſe ib. 5. 13.

5) Diog. 27 *τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος.* vgl. ib. 28.

6) Diog. 23. Clem. Al. Strom. II, 177 extr.

7) Diog. 26.

8) Diog. 5. 17. 22.

9) ib. 4. vgl. *τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς αὐρᾶς αὐτὴν (τὴν πολιτείαν) γεγραφέναι.* Sie war zunächſt gegen Plato's Politie gerichtet. Plut. de Stoic rep. 8 *ἀντέγραψε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν*

10) Diog. 2. 24. vgl. II, 114

seinen beiden andren megarischen Zeitgenossen, Diodorus Kronus und Philo einerseits und zu den Akademikern Xenokrates und Polemo andrerseits [11]). Nur aus der Logik der Stoiker ersehen wir, daß sie in ihr ohngleich mehr den Megarikern als den Peripatetikern sich näherten. Nach vollendeten Lehrjahren — eine unverbürgte Nachricht dehnt sie auf zwanzig Jahre aus [12]) — eröffnete er seine Schule, für die er bereits vorher Anhänger gewonnen haben mußte, in der durch Polygnots Malereien ausgeschmückten Halle (Stoa Poikile), die früher ein Sammelort der Dichter gewesen war [13]). Von ihr wurden seine Schüler, früher Zenonier genannt, als Stoiker bezeichnet, gleichwie vorher die in dieser Stoa sich versammelnden Dichter geheißen hatten und später wahrscheinlich die Grammatiker hießen, die eben daselbst verkehrt haben sollen [14]). Zu den warmen Verehrern Zeno's gehörte König Antigonus Gonatas von Makedonien; denn wenn auch der auf eine vom Zeno abgelehnte Einladung des Königs bezügliche Briefwechsel das Machwerk eines späteren Rhetors ist, so doch nicht Grund ein zwischen beiden statt gefundenes und durch Persäus und Philonides, Schüler Zeno's und Begleiter des Königs, unterhaltenes Verhältniß zu bezweifeln [15]). Auch die Aufmerksamkeit des Ptolemäus von Aegypten soll er auf sich gezogen haben [16]). Ohngleich ehrenvoller aber ist das Vertrauen und die Verehrung, welche die Athener zu ihm dem Fremden hegten; denn mag auch die bekannte Erzählung, sie hätten bei ihm als dem vertrauenswürdigsten die Schlüssel der Burg niedergelegt, spätere Erfindung sein, die Aechtheit des Volksbeschlusses zu bezweifeln, dem zufolge ihm ein goldner Kranz und öffentliches Begräbniß im Keramikos zuerkannt ward, weil er die sich ihm anschlie-

11) Diog. 16 25. — 2. 35. Suid. s. v. Cic. Acad. I, 2.

12) Diog 4. vgl. 2.

13) Eratosthenes bei Diog. 5 ib. Menag

14) Diog. l. l. Hesych s. v.

15) Diog. 6 17 sqq. ib Aldobrandin. — vgl Diog. 6 13 15 36. Arrian Epict. II, 13. Simpl. in Epict. c. 51. Aelian V H IX, 26

16) Diog. 24. Doch ist in Bezug auf dieselbe Geschichte bei Stob. Serm. XXXIII, 10 von Gesandten des Antigonus die Rede.

ßenden Jünglinge durch seine Lehre und sein dieser entsprechendes Leben auf den Weg der Tugend und Besonnenheit geführt habe, scheint nicht Grund vorhanden zu sein [17]). Das athenische Bürgerrecht soll er abgelehnt haben, um seiner ihn gleichfalls hochehrenden Vaterstadt nicht untreu zu werden [18]). Im Uebrigen werden aus seinem Leben nur einzelne, zwar theilweise den Schriften des Persäus, Kleanthes und Chrysippus entlehnte, aber wenig charakteristische Züge angeführt [19]). Aus ihnen ergibt sich, daß er ernsten, wenn auch nicht finstern Gemüthes, der großen Menge sich zu entziehen, nur mit zwei oder drei Freunden zu lustwandeln und in Untersuchungen sich zu vertiefen geliebt habe, ausführlichen und geschmückten Reden abgeneigt gewesen sei, geschickt und bereit zu kurzen schlagenden Antworten [20]). Weder das Geburts- noch das Todesjahr Zeno's sind wir im Stande festzustellen, und können die Angaben, er sei zwei und zwanzig oder gar dreißig Jahre alt nach Athen gekommen, habe zwanzig Jahre lang philosophischen Studien obgelegen und acht und fünfzig Jahre der Schule vorgestanden, nicht gelten lassen, selbst wenn wir die Nachricht, er sei acht und neunzig Jahre alt geworden, der glaubwürdigeren seines Schülers Persäus, der ihn im Alter von zwei und siebenzig Jahren sterben läßt, vorziehn wollten [21]). Um Ol. 130 soll er noch gelebt haben, und damit stimmt allerdings überein was über sein Schülerverhältniß zum Polemo, der Ol. 116, 2 die Leitung der akademischen Schule übernahm, von seinem Verkehr mit Antigonus Gonatas (er kam Ol. 124 zur Regierung) und mit Arkesilas, als jüngerem Zeitgenossen [22]), berichtet wird.

---

17) Diog. 6. — ib. 10 sqq. vgl. 15.

18) Diog. 12. Plut. de Stoicor. repugn. 4

19) Diog. I 15 u. s. w. Stob. Serm. passim.

20) Diog. 16. 26. — ib. 18. 24. dazu Menag. vgl. Stob. Serm. XXXVI, 19. 23. — Diog. 19 sqq. 23 sqq. ib. Menag.

21) Diog. (ib. 5). — 28. vgl. Lucian. Macrob. 19.

22) Cic. Acad. I, 9. II, 24.

Aus dem Verzeichniß seiner Schriften [23]), obgleich es augenscheinlich unvollständig ist und nur die nackten Titel anführt, läßt sich einigermaßen abnehmen, auf welche Gegenstände seine Forschung vorzugsweise gerichtet war. Es enthält Werke über die Ethik des Krotes, über das naturgemäße Leben, über den Trieb oder die Natur des Menschen [24]), über das Angemessene (*περὶ τοῦ καθήκοντος*), über die Affekte [25]), über das Gesetz, über den Staat, über die hellenische Erziehung und über Kunst der Liebe. Der Physik angehörige Schriften werden erwähnt: von der Wesenheit [26]), vom All [27]), vom Gesicht und von den Zeichen. Von letzterer Schrift ist es jedoch zweifelhaft, ob sie der Physik oder Logik angehört haben mag. Unbezweifelt logischen Inhalts waren wohl die Bücher vom Begriff [28]), die Lösungen und Widerlegungen, seine Abhandlungen (*διατριβαί*), das Buch von den Worten (*περὶ λέξεων*). Außerdem werden ihm Allgemeines (*καθολικά*), homerische Probleme und Bücher über Poetik (*περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως*) beigelegt.

2. Die Schriften des Chrysipp und späterer Stoiker scheinen die des Zeno verdunkelt zu haben und selbst die warmen Anhänger der Schule zu den Büchern des Urhebers der Schule nicht häufig zurückgekehrt zu sein, weniger noch die auf uns gekommenen Berichterstatter; sie geben, oft verworren genug, Abrisse des stoischen Lehrgebäudes, bezeichnen nur gelegentlich, keineswegs durchgängig, was jedem der Hauptbildner desselben angehörte, und worin sie unter einander und von späteren Stoikern sich unterschieden. Wir können daher nur sehr im Allgemeinen und oft blos muthmaßlich ausmitteln, wie weit Zeno selber die Lehre geführt und noch weniger, wie er allmählich zu den Grundlinien derselben gelangt war. Anfangs scheint er den Kynikern sich eng angeschlossen zu haben, wie schon

23) Diog. 4. ib Menag. Sorgfältige Untersuchungen über dieses Verzeichniß und seine Bestandtheile fehlen noch.

24) vgl. Diog. 87.

25) *περὶ τῶν παθῶν*, vgl. Diog. 110

26) *περὶ οὐσίας* vgl. Diog. 124.

27) *περὶ τοῦ ὅλου*. vgl. Diog 142 143. 145.

28) *περὶ τοῦ λόγου*. vgl. Diog 33. 40

das Wenige zeigt was sich aus oder über seinen Staat erhalten hat [29]). Auch in seinen Abhandlungen scheint sich noch viel Kynisches gefunden zu haben [30]). Daher wohl die Behauptung der folgenden Stoa: der Kynismus sei der Richtweg zur Tugend [31]). Die Dreitheilung der Philosophie hatte er in seinem Buche vom Begriff auseinander gesetzt und die auch von Chrysippus angenommene Abfolge: Logik, Physik, Ethik, befürwortet [32]). Gewiß aber ist er nicht Urheber des umfassenden Schematismus, in welchem wir die Logik und Physik der Stoiker behandelt finden [33]). Mit Recht ward behauptet daß er in der Logik seinen Vorgängern in Bearbeitung dieses Zweiges der Philosophie nachstehe [34]). Seine kurzen und knappen Schlußfolgerungen bedurften einer ausführlicheren Begründung, um der Kritik, besonders der Akademiker, Widerstand leisten zu können [35]). Für die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Logik machte er geltend, daß der Weise den

---

29) ob. Anm. 9. vgl Diog 32. 121. 129. Plut. de Alexandri fort. I, 6.

30) Sext. E Hypotyp. III, 245. vgl 205 adv Math XI, 191.

31) Diog. 121 *εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ* vgl. Menog. zu b. St.

32) Diog. 39 *οὗτω δὲ πρῶτος διείλε ἐν τῷ περὶ Λόγου* 40 *ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν, ὧν ἐστὶ Ζήνων ἐν τῷ περὶ Λόγου καὶ Χρύσιππος κτλ.* Anders in Bezug auf Chrysipp Plut. de Stoicor. rep. 9. i. anfen.

33) Diog 84 *ὁ μὲν γὰρ Κιτιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ὀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.*

34) Cic. de Fin. IV, 4 de quibus etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo quam ab antiquis. Ab hoc autem quaedam non melius quam veteres, quaedam omnino relicta.

35) Cic. de N. D. II, 7 atque haec quum uberius disputantur et fusius, ut mihi est in animo facere, facilius effugient Academicorum calumniam; quam autem, ut Zeno solebat, brevius angustiusque concludantur, tum apertiora sunt ad reprehendendum. Die Richtung seiner Logik bezeichnet einigermaßen Plut. de Stoicor. rep 8 *ἔλυε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην, ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς.*

Täuschungen zu entgehn wisse müsse[36]). Ohne Zweifel führte auch schon er die Erkenntnisse auf Wahrnehmungen und diese auf die von der Seele empfangenen Eindrücke zurück[37]), deren nähere Bestimmung Kleanthes, Chrysippus u. A. von einander abweichend, unternahmen: ein sicherer Beweis daß sie bei Zeno noch fehlten. Ebenso möchte sich schon bei ihm die Eintheilung der Vorstellungen in glaubliche und nicht glaubliche, zugleich glaubliche und nicht glaubliche und weder glaubliche noch nicht glaubliche[38]), gefunden haben. Sie lag der Untereintheilung der glaublichen Vorstellungen in ergreifbare, d. h. nachweisbare, und nicht ergreifbare zu Grunde, die auf Zeno zurückgeführt wird[39]). Aber auch hier gehören die näheren Bestimmungen der folgenden Stoa[40]). Dagegen hatte schon Zeno die Zustimmung (*συγκατάθεσις*) im Unterschiede von dem blos Wahrgenommenen oder Empfundenen, dem freien Willen vorbehalten, und als verschiedene Momente, das Vorstellen, die Zustimmung, das Erkennen und das Wissen unterschieden, indem er ihr Verhältniß zu einander durch das bekannte Beispiel von der flach ausgestreckten Hand und von dem fortschreitenden Zusammendrücken der Finger veranschaulichte[41]). Als Abschluß der Wahrheit aber be-

36) Cic. Acad. II, 20 Sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam, Zenoni assentiens, cavere ne capiatur, ne fallatur, videre.

37) Sext. E. adv. Math. VII, 230 *αὐτὸς οὖν (ὁ Χρύσιππος) τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως κτλ.* vgl. 228. Cic. Acad. I, 11 (sensus) e quadam quasi impulsione, obiecta extrinsecus.

38) Sext ib. 242 sqq.

39) Cic. Acad. II, 6 . . visum (*φαντασία*) igitur impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non potest ex eo unde non esset; id nos a Zenone definitum realissime dicimus. vgl. c. 24.

40) Sext. adv. Math. VII, 253 *οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσεπέθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.*

41) Cic. Acad I, 11 sed ad haec quae vise sunt et quasi sensibus accepta, assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam Visis non omnibus adiungebat fidem, sed iis

zeichnete er die richtige Vernunft [43]), welchen dann Chrysippus u. A. wiederum in seine Bestandtheile zerlegen wollten. An der Ausbildung der stoischen Lehre von den Kategorien, den Schlüssen, den Redetheilen und der Rhetorik scheint Zeno keinen oder nur geringen Theil zu haben. Die Rhetorik konnte ihm nur als Erweiterung oder Anhang der Dialektik gelten, nach dem von Cicero angeführten Gleichnisse, und schwerlich einer besonderen wissenschaftlichen Bearbeitung bedürftig scheinen [43]).

3. An der Spitze der zenonischen Physik scheint der Satz gestanden zu haben, daß alles Wirkende wie alles Bewirkte körperlich sei, mithin die Wirklichkeit auf das Körperliche sich beschränke [44]). Die Wesenheit, d. h. den Grund alles Seienden, nannte er den weder sich vermehrenden noch vermindernden Urstoff [45]). Doch aber war sie ihm

---

solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum, quom ipsum per se cerneretur, comprehensibile (*καταληπτόν*) . . sed quum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat . . . quod autem erat sensu comprehensum . . . ut convelli ratione non posset, scientiam esse — II, 47 Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat; nam quum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum, inquiebat, huiusmodi est. Deinde quum paullum digitos constrinxerat, assensus huiusmodi; tum quum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat . . . Quum autem laevam manum adverterat et illam pugnum arcte vehementerque compresserat, scientiam talem dicebat.

42) Diog. 54 *ἄλλοι δὲ τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησίν*

43) Cic. Orator 32 Zeno quidem . . . quum compresserat digitos pugnumque fecerat, dialecticam aiebat eiusmodi esse; quum autem diduxerat et manum dilaterat, palmae illius similem eloquentiam esse aiebat. vgl. de Fin. II, 6.

44) Acad. I, 11 discrepabat etiam ab iisdem quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis . . . nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus. Stob. Ecl II, 90 *ταῦτ' εἶναι φησὶν ὁ Ζήνων ὅσα οὐσίας μετέχει*

45) Diog 150 *οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην*

das Ineinander des an sich leidenden qualitätslosen Stoffes (ἄποιος ὕλη) und der wirksamen Kraft, d. h. der Gottheit[46]). Die wirksame Kraft und den Grund aller Lebensthätigkeit meinte er im Feuer oder Aether zu entdecken[47]) und ward so veranlaßt auf Heraklits Lehre zurückzugehn. Ihr sich anschließend lehrte er, die Welt entstehe, wenn aus dem Feuer oder kraft desselben die Wesenheit durch die Mittelstufen der Luft und des Wassers, sich verflüssige und dann das Dichte zur Erde werde, das Lockere zur Luft und endlich wiederum zum Feuer sich verflüchtige[48]). Auch die heraklitische Lehre von dem periodischen Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung hatte Zeno sich angeeignet[49]). Die nä-

---

ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ζήνων. vgl. Stob. Ecl II, 70 I, 322.

46) Diog 134 δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον, διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα Ζήνων ἐν τῷ περὶ Οὐσίας ib. Menagius. Stob Ecl I, 178 Ζήνων . ἐν τῷ περὶ Φύσεως δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.

47) Cic. Acad. I, 11 statuebat enim ignem esse ipsum naturam, quae quidque gigneret, et mentem atque sensus. II, 41 Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus Deus, mente praeditus, quo omnia regantur. vgl. de N. D. II, 9. III, 14. Stob. Ecl. I, 60.

48) Diog 136 κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιοῦνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν· εἶτ' ἀπογενᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ... λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ' ἐν τῷ περὶ τοῦ Ὅλου καὶ Χρύσιππος κτλ. vgl. 142. Stob Ecl. I, 322, 304 370, 414.

49) Stob Ecl 1, 414 Ζήνων καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα πρότερον ἦν. Auch die Unterscheidung des πῦρ τεχνικὸν und ἄτεχνον gehört schon dem Zeno, ib. 538. vgl. d. folg. Anm.

heren Bestimmungen gehören auch hier seinen Nachfolgern, wie dem Chrysippus, Posidonius u. A. Das kraftthätige oder künstlerische Feuer (*τεχνικὸν πῦρ*) mußte ihm mit der Gottheit zusammenfallen; was aber Heraklit stillschweigend voraussetzte, daß es des Weltbewußtseins theilhaft sei, das sucht Zeno näher zu bestimmen und zu erweisen, indem er an die Stelle der die Welt beseelenden Kraft die Welt selber setzt, d. h. die Wesenheit derselben, und ihr Vernunft zueignet, sofern theils das Vernünftige (*τὸ λογικόν*) besser sei als das Vernunftlose, theils dem Ganzen einwohnen müsse was in den Theilen sich finde[50]). Aber nicht ein blos begleitendes Weltbewußtsein soll dem weltbildenden Feuer eignen, sondern ein vorsehendes, d. h. der ewige Gott durch die ganze Welt verbreitet, soll Alles hervorbringen (*δημιουργεῖν*)[51]). Gegen Zeno's fernere uns nicht erhaltene Bestimmungen des Begriffs der Gottheit scheint Arista's Zweifel gerichtet zu sein, ob Gott ein beledtes Wesen sein könne[52]). Wiederum bezeichnet Zeno die

---

50) Cic. N. D. II, 22 Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem vie; censet enim artis maxime propriam esse, creare et gignere. Diog. 156 *δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν κτλ.* — Sext. adv. Phys. IX, 104 *καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησίν· τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστιν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος κτλ.* 101 Z. *ὁ Κιττιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὕτωσὶ συνεροτᾷ τὸν κτλ.* vgl. Diog. 143. Cic. N. D. II, 8 Alexinus' Gegenargumentation b. Sextus E. l. l. 108 sqq. Cic. de N. D. III, 9. Diog. 109 eq.

51) Cic. N. D. II, 22 Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiose eolum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provide utilitatum opportunitatumque omnium. I, 14 Zeno autem . . naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere, recte imperantem prohibentemque contraria. Diog. 134 *τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ (τῇ ὕλῃ) λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης οὐσίας δημιουργεῖν ἕκαστα τίθηται δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κ. ἐν τῷ περὶ Οὐσίας, Κλεάνθης κτλ.* vgl. 136. vgl. Seneca Ep. 65 u. A. Krische a. a. O. 370 f.

52) Cicero N. D. I, 14.

Gottheit als das stets das Richtige bewirkende, das Entgegengesetzte abwehrende Naturgesetz, als die durch sich selber bewegte, nach Gesetzen der Besoamung (λόγοι σπερματικοί) wirkende Kraftthätigkeit (ἕξις), und identificirt sie oder den Zeus, mit dem Weltgeiste und der Vorherbestimmtheit, unbeschadet der ihr beigemessenen Vorsehung und freien Selbstbestimmung [53]). Auf die verschiedenen Grundäußerungsweisen der einigen göttlichen Urkraft scheint er die verschiedenen Hauptgottheiten der griechischen Mythologie in einer Auslegung der hesiodischen Theogonie zurückzuführen versucht zu haben [54]). Für feuerartig oder für einen durchwärmten Hauch (πνεῦμα ἔνθερμον) mußte er wie die Weltseele, so auch die Einzelseelen halten, daher für vergänglich, wenngleich den Körper überdauernd [55]). Die ihm beigelegte Dreitheilung der Seele [56]) ist dunkel, wenn nicht zweifelhaft. Aber wie er auch eingetheilt haben mag, die verschiedenen Thätigkeiten der Seele mußte er auf ein und dieselbe leitende Grundkraft (ἡγεμονικόν) zurückführen [57]). Die

---

53) Cic N. D. II, 22. 32. Diog. 148 οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησὶ τὸν ὅλον κόσμον . . ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους κτλ vgl 88. 149 sq. — Id 149 καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος . . καὶ Ζήνων. Stob. Ecl. I, 178 (46) vgl. Cic. (51). Lactant. Inst. VI, 1.

54) Cic N. D. I, 14 Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus aenorumque mutationibus. Quum vero Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino naitatas perceptaeque cognitionee deorum est. vgl Diog. 147.

55) Diog 157 Ζήνων δὲ ὁ Κ. καὶ . . πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι. 156 ταύτην δὲ (τὴν ψυχὴν) εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα. διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὸν δ' εἶναι, τὴν δὲ τῶν ὅλων ἄφθαρτον, ἧς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ζῴοις vgl. Cic. N D. III, 14 Tusc. I, 9 Zenoni Stoico animae ignis videtur vgl. Plut. philosoph. Plac. IV, 3 al.

56) Tertullian. de An. 14.

57) Sext adv. Math. IX, 102 . . καὶ πόθεν εἰ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ

von Zeno angeführten Annahmen über die senkrechte Bewegung des Feuers, die Bewegung der Theile der Welt zu ihrem Mittelpunkte, über die Zeit, das Leere u. s. w. müssen wir hier übergehn und heben nur noch seine Unterscheidung der Ursache (*αἴτιον*) von dem Gewirkten (*συμβεβηκός*) hervor (57).

4. Die Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen und daß nur das ihnen Entsprechende Werth an sich habe, erkannte Zeno in Uebereinstimmung mit den Kynikern und mit gleicher Strenge aufs entschiedenste an, entfernte sich aber von ihnen theils in den näheren Bestimmungen desselben, theils darin, daß er durch Anbahnung der Unterscheidung der äußeren und inneren Seite unsrer Handlungen, für das sogenannte Gleichgültige einen relativen Werth in dem was dem Naturtriebe angemessen sei, nachzuweisen unternahm, um so der rohen Verachtung der Sitte zu begegnen, ohne jedoch der Befriedigung der blaßen Naturbedürfnisse und den ihr dienenden äußern Gütern mehr als bedingten Werth zuzugestehn. Um den unbedingten Werth des wahrhaft Sittlichen hervorzuheben, bezeichnete er, nach Vorgang der eretrisch-megarischen Schule, es als das einige, alleinige und einfache Gut, welches eben darum das allein an sich Anzustrebende und Löbliche sei und mit dessen Erlangung die Glückseligkeit zusammenfallen müsse (58). Sie beschrieb

---

ἐξαποστέλλονται vgl. Didymus b. Euseb. Pr. Ev. XV, 20. — Stob. Ecl. I, 336 *αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι ὃ δι' ὃ οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα· ἀδύνατον δὲ εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν κτλ.*

58) Stob. Ecl. II, 156 *τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν, προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα, Ζήνωνος ταύτας τὰς ὀνομασίας θεμένου πρώτου τοῖς πράγμασιν.* — Cic. Acad. I, 10 Zeno igitur is erat qui . . . omnia quae ad beatam vitam pertinerunt, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum. Cetera autem etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria. His ipsis alia interiecta et media numerabat, quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione digna docebat esse. I, 2 Sive

er als völlige Einſtimmigkeit des Lebens, die ſich wiederum als ungehinderter Abfluß des Lebens bewähren ſollte[59]). Einſtimmigkeit des Lebens kann aber nur in dem Grade erreicht werden, in welchem es ſeinerſeits mit der übrigen Natur in völligem Einklang ſich findet, — ſo ſcheint ſchon Zeno erörternd hinzugefügt zu haben, wenn auch die näheren Beſtimmungen und die weitere Ausführung dem Kleanthes, Chryſippus u. a. ſeiner Nachfolger gehörten[60]). Und wiederum kann völlige Einſtimmigkeit des Lebens nur durch unbedingte Herrſchaft der richtigen Vernunft zu Stande kommen, d. h. dadurch daß nicht nur unſre Vernunft über unſre eignen Thätigkeiten und Zuſtände unbedingt herrſcht, ſondern auch mit der allgemeinen, d. h. der die Natur lenkenden Vernunft zuſammenfällt, welche der Quell des Sittengeſetzes, des gebietenden wie des verbietenden. Doch wiſſen wir nicht, wie weit ſchon Zeno dieſe Folgerung gezogen hat. Da nun nach der Lehre der Stoiker, welche wohl ohne Zweifel bis auf Zeno hinaufreicht, die das ganze Leben hindurch mit ſich einhellige beharrliche Stimmung der Seele, aus welcher die ſittlichen Wollungen und Handlungen entſpringen, Tugend iſt, ſo kann das wahre Gut der Menſchen nur in der Tugend beſtehn, und ſie ſelbſtgenugſam, keiner äußeren Güter bedürfen[61]).

---

enim Zenonem sequare, magnum est efficere ut quis intelligat, quid sit illud verum et simplex bonum, quod non possit ob honestate selungi. vgl. Tusc III, 6. Dig. 100 eq. Stob. Ecl II, 138.

59) Stob. Ecl. II, 132 *τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ κατ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μοχθηρῶν ζώντων κακοδαιμονούντων* Cic. de Fin III, 6. — Stob. Ecl. II, 138 *τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὔροια βίου.* vgl. Diog. 88. Sext. Hypot. III, 172. Stob. II, 132.

60) Diog. 87 *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ Ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης κτλ.* vgl. 89. Stob Ecl II, 134 dagegen *οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιορθοῦντες οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*

61) Cic. Tusc. IV, 15 . . virtus est effectio animi constans

Wiewohl aber die Stoa keinem Gegenstande der Begehrung Werth an sich zugestehn konnte, sondern nur der darauf gerichteten sittlichen Wollung und der Kraft der Verwirklichung, so konnte doch schon Zeno den Kynikern nicht zugeben, daß das noch nicht zu sittlichem Werthe erhobene schlechthin gleichgültig sei, er suchte vielmehr maßgebende Unterschiede zur Bestimmung eines relativen Werthes nachzuweisen, und fand sie in dem Verhältniß des Angestrebten zum ursprünglichen Triebe der Selbsterhaltung; was ihm entspricht wird mit Recht vorgezogen, ist ein *προηγμένον*, hat eine gewisse Würde und läßt sich als solches nachweisen, d. h. begründen[62]). Weil jedoch Alles was der Selbsterhaltung förderlich ist, gleich ihr selber, nur bedingten Werth hat, so kann es nicht Bestandtheil der Glückseligkeit sein, diese vielmehr lediglich auf der Sittlichkeit der Wollungen und Handlungen beruhen[63]). Das Vorzuziehende ist

---

convenientesque . . et ipsa per se, sua sponte, separata etiam utilitate, laudabilis . . . quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. Stob. Ecl. II, 104 *κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον* — ib 102 *αἱ δ' ἀρεταὶ πᾶσαι καὶ ποιητικά ἐστιν ἀγαθὰ καὶ τελικά· καὶ γὰρ ἀπογεννῶσι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ συμπληροῦσι, μέρη αὐτῆς γενόμενα* vgl. 94. Diog. 127 *αὐτάρκη τ' εἶναί αὐτὴν (τὴν ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων καὶ Χρύσιππος κτλ* vgl. 102. Seneca Ep. 9.

62) Cic. de Fin III, 15 itaque quum esset satis constitutum, id solum esse bonum quod esset honestum, et id malum solum quod turpe: tum inter illa quae nihil valerent ad beate misereve vivendum aliquid tamen quo differrent esse voluerunt, ut essent eorum alia aestimabilia alia contra, alia neutrum . . . exurtum, quod Zeno *προηγμένον*, contraque quod *ἀποπροηγμένον* nominavit . . . Sed non alienum est, quo facilius vis verbi intelligatur, rationem huius verbi faciendi Zenonis exponere. vgl. c 16-5 13 IV, 10 V, 9 Acad I, 10 (58). Diog 85. Stob Ecl. II, 152 *πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν, καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν* (58). vgl. Diog 107 (65) — Stob Ecl. 158 *ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει*

63) Cic. de Fin III, 13 ne eorum quidem bonorum, quae nos bona naturae appellamus, frequentia beatiorem vitam fieri, aut magis expetendam aut pluris aestimandam.

ein Angemessenes (καθῆκον), eine Bezeichnung die gleichfalls Zeno zuerst einführte (63). Wie hätte aber Dem was den Forderungen des Lebenstriebes entspricht, irgend ein Werth beigelegt werden können, wenn er ursprünglich auf Lust und Genuß gerichtet wäre? Daß dem nicht so sei, vielmehr der Selbsterhaltungstrieb, nicht der Lusttrieb, der ursprüngliche auch der thierischen Schöpfung sein müsse, hat aller Wahrscheinlichkeit nach schon Zeno zu zeigen unternommen, wenn auch das Nähere darüber einem Buche des Chrysippus entnommen sein mochte (64). Das Vorzuziehende ist ein Angemessenes, wie auch die Nachfolger des Zeno es bezeichneten, und soll sich als solches durch vernünftige Begründung bewähren lassen, jedoch auch in der vegetabilischen und animalischen Schöpfung nachweislich sein (65), so daß es auf einem dem Menschen mit diesen Stufen des Lebens gemeinsamen Grunde, d. h. dem Triebe zur Selbsterhaltung beruhen muß (66). Der Selbsterhaltungstrieb aber muß auf das dem Wesen Eigenthümliche gerichtet sein, mithin bei'm Menschen auf das ihn auszeichnende Vernunftvermögen, kraft dessen er zu dem vollendet Angemessenen sich erheben kann und soll; und das ist das den unbedingten Anforderungen der Vernunft Entsprechende. Die näheren Bestimmungen gehören dem Chrysippus und andren Stoikern. Schon Zeno jedoch betrachtete die Affekte als Bewe-

---

64) Diog. 85 *τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό — καθό φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν κτλ.* 87 *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων . . τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν κτλ.* In der weiteren Ausführung stimmt Cicero de Fin. III, 5 ganz mit Diogenes überein und hat wahrscheinlich mit ihm aus derselben Quelle geschöpft. vgl. Diog. 168 und folg. Anm. Alex. Aphrod. de An. II, 2. 154 setzt dem Selbsterhaltungstriebe die Selbstliebe gleich.

65) Diog. 107 *ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ προαχθὲν εὔλογόν τιν' ἔσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει . . , καταγομένδαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, κτλ.* vgl. Stob. Ecl II, 158 (62).

66) Diog. 87 (60) . . *ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γάρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις.* Marc Aurel. VII, 11 *τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον* vgl Sen. Ep. 121.

gungen der vernunftlosen Natur[67]), nannte das Naturgesetz ein göttliches und führte es auf die durch die ganze Natur verbreitete göttliche Vernunft zurück[68]). Nun muß allerdings schon das Angemessene an den Naturgesetzen, mithin auch an der Weltordnung entsprechendes sein, und das vollendet Angemessene, wofür die Ausdrücke (τέλειον καθῆκον und κατόρθωμα) fast unzweifelhaft zenonischen Gepräges sind[69]), konnte schwerlich von dem bloßen Angemessenen durch etwas Andres unterschieden werden sollen als durch die die Entscheidung leitende Ueberzeugung, vermittelst derselben in völligem Einklang mit der die Welt lenkenden unbedingten (sittlichen) Vernunft zu stehn. Nur so konnte Zeno behaupten, alle Tugend beruhe ausschließlich auf Vernunft (Vernunftherrschaft), nicht auf Naturel oder Sitte; wahrscheinlich auch daß sie mit dem Wissen zusammenfalle[70]). Ebenso wollte er als Maß der Tugend nicht ihre Anwendung, sondern lediglich die innere Beschaffenheit, oder wie wir sagen würden, die Gesinnung, gelten lassen[71]). So

---

67) Diog. 110 ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. vgl. Cic. Acad. I, 10. Stob. II, 86. 166 u. A.

68) Cic. de N. D. I, 14 (51) aliis autem libris rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. vgl. Krische's Forschungen S. 366 ff.

69) Zeno wird non tam rerum inventor, quam verborum novorum genannt (Cic de Fin. III, 2 V, 29. 12 u. s. w. vgl. Galen de Differ puls III, 1) und schon Chrysippus hatte ihn gegen diese Beschuldigung in einer von Diogenes, 122, angeführten Abhandlung zu vertheidigen gesucht. Zudem wäre die entschieden zenonische Lehre vom καθῆκον mit der Grundlage seiner Ethik ohne Zusammenhang geblieben, wenn nicht abgeschlossen durch das κατόρθωμα als oberste Stufe desselben.

70) Cic. Acad. I, 10 quumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas: hic (Zeno) omnes in ratione ponebat. Daher wird Tusc. IV, 15 die Tugend als recta ratio bezeichnet. de Fin. III, 7 sola enim sapientia in se tota conversa est: quod idem in ceteris artibus non contingit.

71) Cic. Acad. I, 10 nec virtutis usum modo, ut superiores, sed

lange eine Handlung ſich blos als paſſend rechtfertigen läßt, d. h. als entſprechend dem bloßen Erhaltungstriebe, nicht aus den ſie gebietenden unbedingten Anforderungen der Vernunft und damit aus dem Bewußtſeyn von ihrer Uebereinſtimmung mit der göttlichen Weltvernunft, hervorgegangen iſt, hat ſie keinen wahrhaft ſittlichen Werth, iſt ein Mittleres, oder für den Menſchen, der ſich zur Stufe der Vernunft erheben ſoll, Gleichgültiges[72]), mag ſie auch der Erſcheinung nach, in der äußeren That, mit der wahrhaft ſittlichen übereinkommen. Auch ſo mußte ſchon Zeno gelehrt haben, wie wenig wir auch entſcheiden können, in welcher Weiſe er die von ſeinen Nachfolgern weiter ausgeführte Grundlage der Unterſcheidung der Legalität und Moralität unſrer Handlungen, urſprünglich ausgeſprochen habe. Ebenſo dürfen wir annehmen daß die unbedingte Entgegenſetzung von Tugend und Laſter, vollkommner Vernunftherrſchaft und Abfall von der richtigen Vernunft, ſo wie die Lehren, daß unter den Tugenden und tugendhaften Handlungen keine Gradverſchiedenheiten, keine Zunahme und Abnahme ſtatt finde, und daß alle von freier Zuſtimmung abhängigen Handlungen gut oder böſe ſeyn müßten, — bei Zeno, wenn auch unentwickelt, ſich bereits fanden, gleichwie die von der Vollkommenheiten des Weiſen; nicht minder die Viertheilung der Tugenden[73]).

---

ipsum habitum per se esse praeclarum. Redet Cicero hier genau, ſo kann Zeno ſchwerlich die wahrſcheinlich ſpätere Sonderung von ἕξις und διάθεσις berückſichtigt haben.

72) Cic. Acad. I, 10 . . . inter recte factum atque peccatum, officium et contra officium, media locabat quaedam. Cicero ſcheint in dieſem Abſchnitt mehr als ſonſt auf die urſprüngliche Lehre Zeno's zurückgegangen zu ſeyn und nähere Beſtimmungen der folgenden Stoa vermeiden zu haben.

73) Stob. Ecl. II, 198 ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὰ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις. — Seine Viertheilung der Tugenden bei Plut. de Stoic. repugn. 7.

Ausführlich hatte er in einer eigenen Schrift von den Affekten gehandelt, sie als eine vernunftwidrige und insofern auch der Natur (des Menschen) widerstreitende Bewegung, oder als einen über seine Bestimmung hinausgehenden Trieb bezeichnet, die jedoch dem Willen zu unterwerfen und darum zuzurechnen seien, als Folgen falscher Urtheile[74]). Wahrscheinlich fand sich bei ihm auch schon die Viertheilung der Affekte (Furcht und Bekümmerniß, Begierde und Lust); vielleicht auch schon Anbahnung der Dreitheilung der Geistes- und Willensrichtungen, durch welche sie überwunden werden sollen[75]); denn Beschränkung derselben genügte ihm nicht, und er wird wahrscheinlich, gleich seinen Nachfolgern, sie für durchaus verwerflich gehalten haben[76]).

5. Wir wollen nicht mit Polemo[77]) sagen, Zeno habe beabsichtigt fremde Lehren zu entwenden, um sie in neuer Bekleidung sich anzueignen, auch nicht mit Andren, er sei Erfinder nicht sowohl neuer Sachen als neuer Worte ([68]), wohl aber, er sei nicht, gleichwie Plato und Aristoteles, im Stande gewesen, ein aus einem

---

74) Diog. 4 περὶ Παθῶν id. 110 (67). vgl. Stob. Ecl. II, 36. 160. 166. Cic. Tusc. IV, 6. 21. — Cic. Acad. I, 10 . . . nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi cet. Tusc IV, 7 opinatio, imbecilla assensio. Diog. 111 κρίσεις. Plut. virt. mor 3 τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον. — Galen. de Hippocr. et Platon. V, 1 Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς (wie Chrysippus behauptete), ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. vgl. Zeller III, 133. 3

75) So hatte er der üblichen Definition von Bekümmerniß: aegritudinem esse opinionem mali praesentis hinzugefügt: ut illa opinio praesentis mali sit recens, Cic. Tusc. III, 31. — Diog. VII, 116 εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, εὐλάβειαν, βουλησιν κτλ. vgl. Cic. Tusc. IV, 6.

76) Cic. Acad. I, 10 quumque perturbationem animi illi ex homine non tollerent . . . hic omnibus his, quasi morbis, voluit carere sapientem.

77) Diog 25.

Grundgedanken hervorgewachſenes, organiſch gegliedertes Lehrgebäude zu entwickeln; und was ihm fehlte, hat der Scharfſinn des Chryſippus u. A. zu ergänzen nicht vermocht. Ja, ſo viel ergibt ſich aus den dürftigen Nachrichten über Zeno, daß er mit feſter Hand die Grundlinien zu dem von ſeinen Nachfolgern ausgebauten ſtoiſchen Syſteme gelegt hat. In entſchiedener Abkehr von Plato und Ariſtoteles, — im beſten Falle aus Scheu vor weitſchichtigen und ſchwierigen Unterſuchungen, welche die Eile, mit der er ſeiner Ethik zuſtrebte, hätte hemmen müſſen, — wendet er ſich dem Senſualismus zu; zwar nicht dem der Atomiker, und wie hätte er damit ſeine Ueberzeugung von der Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen und Werthgebungen einigen können? ſondern dem des Heraklit. Durch ihn glaubt er zugleich dem geſchenten Intellektualismus ausweichen und im heraklitiſchen Begriffe vom Weltbewußtſein einen Haltpunkt für ſeine ſittlichen Ueberzeugungen finden zu können.

Nur die Körperwelt in den ewigen, ſtetigen Fluß der Dinge aufzulöſen, konnte er ſich nicht entſchließen; er machte fürchten durch ſtrenge Durchführung jenes Begriffs in den Intellektualismus zurückgetrieben zu werden. Mit ſeinen Gegenfüßlern, den Epikureern, führte er daher alles Seiende auf körperliches Daſein zurück. Aber konnte er nicht auch wähnen in Heraklits reinem Feuer ein Ineinander von Geiſt und Körper zu finden? Doch ſcheint er ſich weislich begnügt zu haben Grundpfeiler einer heraklitiſchen Naturlehre hinzuſtellen, ohne wie ſeine Nachfolger, an einer ausgeführten Phyſik ſich zu verſuchen. Logik und Phyſik hatten für ihn nur Werth als unumgänglicher Vorbau der Ethik; dieſer war ſeine volle Liebe zugewendet. In ihr hätte er im Weſentlichen mit Plato und Ariſtoteles ſich einigen können, wäre nicht die Scheu vor allen hyperphyſiſchen Principien dazwiſchen getreten; vielleicht auch die Annahme, es bedürfe bei überhand nehmender Unſittlichkeit der Zeit, einer größeren Strenge der ſittlichen Principien. So wendete er ſich denn den Kynikern zu, allerdings, wie wir geſehn, mit ſehr bedeutendem Vorbehalten. Aber wie die Strenge der ſittlichen Anforderungen aufrecht halten, wenn man

ihnen den Anhalt an eine unſinnliche intellektuelle Weltordnung entzog, wenn man die Kraft des Geiſtes läugnete, über der Welt der Erſcheinungen hinaus Zweckbegriffe zu bilden und in ihr zu verwirklichen? Wir wollen nicht in Abrede ſtellen, daß Zeno hier den einzig erdenklichen Ausweg andahnte. Den Stoff und die Zielpunkte zu unſren Wollungen und Handlungen muß uns, ſeinen Vorausſetzungen nach, die Sinnenwelt gewähren; dem ſittlichen Bewußtſein bleibt nur übrig, ſein Gepräge den ſinnlichen Antrieben aufzudrücken, einen ſinnlichen Stoff ſittlich zu formiren. Dazu aber bedarf es, ſah Zeno ein, einer Vermittelung zwiſchen dem ſinnlichen und ſittlichen Gebiete; er glaubte ſie in dem allen lebenden Weſen gemeinſamen Selbſterhaltungstriebe nachweiſen zu können, welcher, je nachdem ſie einer niederen oder höheren Stufe angehören, in verſchiedener Weiſe ſich zu entwickeln habe. Das der Selbſterhaltung je einer der Stufen entſprechende iſt das Angemeſſene, Naturgemäße und verwirklicht ſich in den Thieren, indem ſie dem blinden Naturtriebe gehorchen; ihre Selbſterhaltung beſchränkt ſich auf das Einzelweſen, und mit demſelben und durch daſſelbe wird die Art und Gattung erhalten, denen es angehört. Der Menſch ſoll und vermag die ihm angeborene Vernunft zu bewähren, kraft ihrer ſich über die ſinnlichen Triebe zu erheben, er kann und ſoll ſich beſtimmen in Folge der ihm zugänglichen Erkenntniß der Geſetze der ſittlichen Naturordnung und um ihrer willen, — und doch auch wiederum gemäß der Naturbeſtimmtheit, der er, gleich dem Thiere, ſich fügen muß. So konnte er ſich überzeugt halten, zu der ſokratiſchen Gleichſetzung von Erkennen und Sittlichkeit zurückgekehrt zu ſein und ſie durch Rückgang auf den Naturtrieb neu begründet zu haben. Wie weit er ſich dabei der Schwierigkeit bewußt geworden, die Freiheit der Selbſtbeſtimmung mit der unabänderlichen Naturkauſalität zu einigen, wiſſen wir nicht, wir werden demnächſt ſehn, wie die folgende Stoa an der Löſung dieſes Problems ſich verſuchte.

In der folgenden Entwickelung der ſtoiſchen Lehren unterſcheiden wir zwei Epochen, in deren erſterer, den Griechen angehörigen, ein mehr oder weniger umfaſſender Ausbau des Syſtems

angeſtrebt wird, in der zweiten, vorzugsweiſe römiſchen, der praktiſche Geſichtspunkt überwiegt und Unterſuchungen der Logik und Phyſik nur ſporadiſch, zur Erklärung der ethiſchen Beſtimmungen, herangezogen werden.

II. Ausbau des ſtoiſchen Lehrgebäudes.

1. Männer, welche vorzugsweiſe ihn förderten.

Der hervorragende Theil an dieſem Ausbau gehört den nächſten Nachfolgern Zeno's, Kleanthes und vorzüglich dem Chryſippus an.

Kleanthes aus Aſſos in Lykien ſoll, wir erfahren nicht wie, nach Athen gekommen, in bitterer Armuth durch nächtliche Tagelohnerarbeit ſeinen Unterhalt ſich zu erwerben gehabt haben, um den Tag über Muße für Zeno's Vorträge zu gewinnen[78]). Mochte er auch ohne raſche und leichte Geiſtesbewegung nur durch Fleiß und Ausdauer zu ſeinen Leiſtungen gelangt ſein[79]), von poetiſcher Begabung zeugt ſein Hymnus. Von ſeinen zahlreichen Schriften erfahren wir faſt nur die Titel; unter den phyſiſchen werden eine über Zeno's Phyſiologie, andre über ſinnliche Wahrnehmung und Erklärungen der Lehren des Heraklit, über die Zeit, über die Götter; unter den ethiſchen namentlich über den Trieb, über das Angemeſſene, über die Luſt, über den Zweck, über die Tugenden, über die Geſetze und ein Politikos angeführt. Logiſchen Inhalts waren wohl nur die Abhandlungen über die Wiſſenſchaft, über die Meinung, über den Begriff, über Dialektik, über die Kategoremata, über die eigenthümlichen Merkmale, vielleicht auch die vorher angeführte über die ſinnliche Wahrnehmung, und über das

78) Diog. VII, 168 sqq. 170 und dazu Menagius. Seine Arbeitskraft bezeichnete der Beiname eines zweiten Herkules, die Art ſeiner Arbeit der eines φρεάντλης vgl Kriſches Forſchungen S 415 ff.

79) Diog 170 ἦν δὲ πονικὸς μὲν ἀφυὴς δὲ καὶ βραδὺς ὑπερβολόντως, daher als ὄνος verſpottet vgl. die dort angeführten Verſe Timons und die Worte Zeno's bei Diog. 37.

Unlosbare[80]). Außerdem wird noch eine Abhandlung über Vertauschung angezogen[81]). Auch rhetorische, polemische und literarische Schriften fehlen nicht in dem Verzeichniß. Daß Kleonthes eine möglichst vollständige Uebersicht über das ganze Gebiet der Philosophie zu gewinnen suchte, davon zeugt seine — ob vielleicht im Protreptikos befürwortete? — Sechstheilung derselben, zu welcher er gelangte, indem er die Rhetorik von der Logik, die Politik von der Ethik, die Theologie von der Physik sonderte[82]). Nachdem er 19 Jahre lang Zeno's Vorträge gehört hatte, folgte er ihm, — wir wissen nicht anzugeben wann? — in der Leitung der Schule und starb hochbejahrt, wenn auch die Angabe, er sei 99 Jahre alt geworden, übertrieben sein mag[83]). In den ihn betreffenden Anekdoten finden sich Beziehungen zu König Antigonus und zum Akademiker Arkesilas.

Unter den unmittelbaren, seine Lehre ausbildenden Schülern des Zeno (von den eine einseitige Richtung einschlagenden Aristo und Herillus wird später die Rede sein müssen) scheint Sphaerus vom Bosporus, der in Sparta gelehrt, später noch Alexandrien zu Ptolemäus Philopator sich gewendet hatte[84]), eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben. Die ihm zugeschriebenen Schriften behandelten theils ähnliche Gegenstände wie die des Kleanthes, theils waren sie gegen die Atomistik gerichtet und gingen in Erörterung der eretrischen Lehren ein, theils beschäftigten sie sich mit der lokonischen Staatsverfassung[85]), und nicht unwahrscheinlich,

80) Diog 174 sq. ib. Menag. — περὶ τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας δύο. περὶ ἀποδήσεως. τέσσαρα τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις. περὶ χρόνου. περὶ θεῶν. — περὶ ὁμοίης δύο. περὶ τοῦ καθήκοντος τρία. περὶ ἡδονῆς. περὶ τέλους. περὶ ἀρετῶν. περὶ νόμων. πολιτικός. — περὶ ἐπιστήμης. περὶ δόξης. περὶ τοῦ λόγου τρία. περὶ διαλεκτικῆς. περὶ κατηγορημάτων. περὶ ἰδίων. — περὶ τῶν ἀπόρων.

81) Athen. XI, 467, d. 471, b ἐν τῷ περὶ μεταλήψεως συγγράμματι. Es scheint logisch-grammatischen Inhalts gewesen zu sein.

82) Diog. 41.

83) Id. 174. ib. Menag. — Lucian. de Macrobiis c. 19.

84) Diog. 177 sq. 185. Plutarch. (86) Athen. VIII, 355, a.

85) Cic. Tusc. IV, 24 definitiones erunt Sphaeri (die der fortitudo),

daß ſeine Lehre auf Kleomenes, der als heranwachſender Jüngling ihn gehört haben ſoll, dauernd eingewirkt habe [86]).

Auch von Perſäus aus Kition, einem andren unmittelbaren Schüler Zeno's, wird eine Anzahl von Schriften angeführt und unter ihnen gleichfalls eine über den lakoniſchen Staat [87]); faſt ſcheint es, als hätten dieſe Stoiker in ihm oder ſeiner ſpäteren Entwickelung ein Muſterbild ihres Rechtsſtaates zu finden oder daran knüpfen zu können geglaubt.

Der hervorragendſte Antheil am Ausbau des ſtoiſchen Lehrgebäudes [88]) gehört dem Chryſippus aus Soloe in Kilikien [89]). In vielen Punkten ſoll er ſich von ſeinem Lehrer Kleanthes gleich wie von Zeno entfernt haben und Antipater hatte es der Mühe Werth gehalten die Abweichungen von erſterem in einem beſonderen Buche zu erörtern [90]). Bezeichnend iſt das ihm beigelegte an Kleanthes gerichtete Wort: er möge ihm nur die Lehrſätze mittheilen, die Beweiſe wolle er ſchon ſelber finden [91]). Die Vorträge des Kleanthes ſcheinen ihm denn auch wenig genügt zu haben; noch vor deſſen Tode ſoll er ſich von ihm entfernt und geringſchätzig über ihn wie über Zeno ſich geäußert haben [92]). In der ungeheuren Maſſe

---

hominis inprimis boni definientis, ut putant Stoici. — Diog 178 *περὶ ἐλαχίστων, πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα.* Phyſiſchen Inhalts war wohl *περὶ στοιχείων. περὶ σπέρματος — περὶ Διοκωνικῆς πολιτείας. περὶ Λυκούργου καὶ Σωκράτους*

86) Plutarch vita Cleomen. c 1. p 805, c.

87) vgl. Kriſche S. 437 ff. — Diog 36 aq.

88) *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά,* pflegte man zu ſagen, Diog. 183 ib Menag, und wenn die Götter der Dialektik ſich bedienten, ſo müſſe es die chryſippiſche ſein; ib vgl Athen VIII, 353, b Gellius VI, 2.

89) vgl Kriſche S 445 ff — Diog 179 ib Menag.

90) Diog 179. vgl. Cic. Acad II, 47. — Antipaters Schrift *περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς,* führt Plut. de Stoicor. repugn. c. 4 an.

91) Diog ib

92) Diog ib. u. 182. Mit Recht wird er wohl als *ὑπερόπτης* bezeichnet, ib 185.

ſeiner Schriften war ein und derſelbe Gegenſtand wiederholt beſprochen und ihr Umfang durch eine Menge wörtlicher Anführungen aus Euripides u. A. angeſchwellt worden [92]). Daß er ſichs leicht machte täglich fünf hundert Zeilen, wie geſagt wird, zu ſchreiben, zeigen die ziemlich zahlreichen Bruchſtücke aus ſeinen Büchern [94]). Man möchte ihn als Philoſophen wie als Schriftſteller unſerm Chr. Wolff vergleichen. Wie von ihm geſagt werden konnte, er habe zuerſt in freier Luft Vorträge gehalten [95]), verſtehe ich nicht. Wann er dem Kleanthes gefolgt ſei, wird nicht geſagt, ſondern nur, er ſei drei und ſiebenzig Jahre alt, Ol. 143, 3 (209 v. Chr.) geſtorben [96]) ſo daß ſein Geburtsjahr Ol. 224$^{0}/_{4}$ (282 v. Chr.) zu ſetzen wäre. Er konnte daher ganz wohl mit Arkeſilas und Lakydes verkehrt haben, ſchwerlich nach mit Karneades [97]). Im Uebrigen wird nur Bedeutungsloſes oder geradezu Erſonnenes aus dem Leben des Chryſippus angeführt. Zu letzterem gehören ohne Zweifel die ihm beigelegten Trug- oder Fangſchlüſſe [98]). Der Katalog ſeiner Schriften bedarf noch ſehr der Vervollſtändigung, und der Grund der Anordnung derſelben der Aufhellung [99]).

---

93) Chryſippus ſoll 305 Bücher verfaßt haben, Diog. 180. vgl. Suid. s. v. Pronti, Geſch. d. Logik I, 407, zählt 324. — Diog. ib. u. 181.

94) Diog 181 . . . *τὴν λέξιν οὐ κατώρθωσε* vgl. Buguet p 27 not. Ueber die Schwierigkeit des Verſtändniſſes der Bücher des Chr. klagt Epictetus in Enchirid. 49. vgl. Arrian. Dissert. I, 17. Galenus (de puls. differens II, 6) wirft ihm Unkunde der griechiſchen Sprache vor. — ſ. die noch ſehr unvollſtändige Sammlung ſ. Bruchſtücke b. Baguet de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis, Lovanii 1822

95) Diog 185 *πρῶτος ἐδίδαξησε σχολὴν ἔχειν ὕπαιθρον ἐν Λυκείῳ*, nach Demetrius *ἐν Ὁμωνύμοις*.

96) Diog. 184, nach Apollodor. vgl. Suid. Die Angabe des Lucian in Macrob. 20, er ſei 81 Jahre alt geworden, iſt dagegen ohne Gewicht.

97) Diog 183. Was von Aeußerungen des Karneades über Chryſippus erwähnt wird (ib 182), ſetzt keine perſönliche Bekanntſchaft voraus.

98) Diog. 186. 87.

99) b. Diog 189 sqq. Zuerſt *λογικοῦ τόπου, θέσεις κτλ*, dann *λογικοῦ τόπου τοῦ περὶ τὰ πράγματα σύνταξις πρώτη* (1—5), *λογικοῦ τόπου*

Unter den Schülern des Chrysippus werden Zeno aus Tarsus[100]) und Diogenes aus Babylon ausgezeichnet, ersterer sein Nachfolger auf dem Lehrstuhle, letzterer bekannt durch die Gesandtschaft, welche ihn zugleich mit dem Peripatetiker Kritolaus und dem Akademiker Karneades nach Rom führte. Fast möchte man annehmen Athen habe durch die Wahl der Gesandten seine wissenschaftliche Ueberlegenheit über die es Beherrschenden geltend machen wollen; und in der That fanden manche hervorragende Römer durch das neue Bildungsmittel sich lebhaft angezogen, während der alte Kato und die Seinen es als ein Verderben drohendes Uebel bekämpften[101]). Ohngleich mehr noch als Diogenes und seine Genossen wußte Panätius, der Schüler des Diogenes, Freund des jüngeren Scipio, der griechischen Philosophie Eingang in Rom zu sichern, und mit ihm mochte die überwiegend praktische Richtung der stoischen Philosophie beginnen, sowie mit Posidonius, dem Schüler des Antipater, der selber wieder Schüler des Panätius war, die Aneignung akademischer u. a. Elemente. Einige andre

---

περὶ τὰς λέξεις καὶ τὰν κατ' αὐτὰς λόγον σύνταξις 1—3. λογικοῦ τόπου πρὸς τοὺς λόγους καὶ τοὺς τρόπους σύνταξις πρώτη 1—9 λογικοῦ τόπου τὰ τῶν προειρημένων τεττάρων διαφορῶν ἕκτος ἄντα καὶ περιέχοντα τὰ σποράδην καὶ οὐ σωματικὰς (Prantl liest σωματικῶς) ζητήσεις λογικάς Ἠθικοῦ λόγου τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν σύνταξις πρώτη 1—5 ἠθ. τόπ. περὶ τῶν κοινῶν λόγων κατὰ τὰς ἐκ τούτου συνισταμένας τέχνας καὶ ἀρετάς, συντ. πρώτη 1—3. ἠθ. τόπου περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν σύνταξις πρώτη Damit bricht das Verzeichniß ab. Auch Arrian Epict. II, 17 erwähnt συναγωγὰς und συντάξεις des Chrysippus, Antipater und Archidemus. vgl. Prantl's Gesch. der Logik I, 404 ff. Unter den ethischen Schriften werden auch wiederum grammatische aufgezählt, s. Prantl 407.

100) Zeno hatte zwar wenig geschrieben, aber eine große Anzahl von Schülern gebildet Diog. VII, 35 Bei Plut. de Exil. 14 und Stob. II, 134 wird er nicht mit aufgeführt.

101) s. über diese Gesandtschaft van Lynden, de Panaetio Rhodio. 16 31 sq — Daß Diogenes dem Chrysippus nicht auf dem Lehrstuhl nachgefolgt sei, zeigt Krische a. a. O. 360. — vgl. Mommsens römische Gesch. I, 925. 931 f. II, 431.

Stoiker werden noch in dieser Abtheilung gelegentlich zu erwähnen sein.

2. Begriffsbestimmung und Gliederung der Philosophie.

Ueber die verschiedenen Versuche die zenanische Begriffsbestimmung und Eintheilung der Philosophie näher oder abweichend zu bestimmen, werden wir uns kurz fassen können. Ohne nach dem Vorgange des Plato und Aristoteles eine Deduktion zu versuchen, sagte man, die Weisheit sei die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen, d. h. das vollkommne Gut des Menschen, und Philosophie die Uebung der zureichenden Kunst der Tugenden[102]). Die Stoiker sind also überzeugt daß der Endzweck unsres Daseins nur durch vollkommne Entwickelung der höheren geistigen Thätigkeit, nicht durch Lust und Genuß, erreichbar sei, wie diese auch näher bestimmt werden möchten[103]), und daß Tugend ohne Wissen nicht denkbar sei; vielmehr soll jede Geistesrichtung zur Tugend ausgebildet werden. Nur wollen sie den Selbstzweck des Wissens und Erkennens nicht anerkennen (104), sondern seinen Werth an der aus ihm hervorgehenden Frucht des sittlichen Handelns messen, in dieser Beziehung augenscheinlich auf Sokrates zurückgehend. Folgerecht unterscheiden sie daher auch drei den verschiedenen Zweigen entsprechende Tugenden, logische, physische und ethische[104]). Jene Dreitheilung der Philosophie aber entnahmen sie gleichzeitigen Akademikern und Peripatetikern, ohne sie zu begründen[105]);

---

102) Plut. plac. procem. . . . τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν (εἶναι) τέχνης ἐπιτηδείου ἐπιτήδευσιν δ' εἶναι μίαν καὶ ἀγωτάτω, τὴν ἀρετήν vgl. Chrysipp. b. Plut. Stoicor. repugn. (103. 106) u Sen. Epist. 89.

103) Auch den σχολαστικὸς βίος (d. h. die θεωρία) will Chrysipp als Endzweck nicht gelten lassen, da er doch wiederum auf ἡδέως ζῆν gerichtet sei, Plut. Stoic. rep. 2.

104) Sen. l. l. philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. ib neo philosophia sine virtute est, neo sine philosophia virtus. Ueber die Dreitheilung der Tugenden in physische, ethische und logische, Plut. Plac. l. l. vgl. Diog. 47.

105) Chrysipp. b. Plut. Stoicor. rep. 9 πρῶτον μὲν οὖν δοκεῖ μοι

sie begnügten sich das Verhältniß der Logik und Physik zur Ethik zu bestimmen. Daß die Logik zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen, des Wahrscheinlichen vom Unwahrscheinlichen und zur Erlangung völliger Sicherheit (des ἄπτωτον) erforderlich, und mit ihr daher das Studium der Philosophie zu beginnen, jedoch auch mit ausschließlicher Richtung auf jenen Zweck zu bearbeiten sei [106]), darüber waren die Stoiker mit einander einverstanden; nicht so über das Verhältniß der Physik zur Ethik. Der Physik wiesen die Einen die dritte, die Andren die zweite Stelle an. Sie scheinen nämlich zwischen der durch die Würde des Gegenstandes bedingten Abfolge und der dem Unterricht angemessenen unterschieden zu haben, so daß ein und derselbe die höhere Würde der bis zum Begriff der Gottheit vordringenden Physik anerkennen und ihr daher die höchste Stelle im System anweisen, im Lehrvortrage sie der Ethik voranstellen konnte [107]), wie schon aus den spielenden Vergleichungen der philosophischen Disciplinen mit den verschiede-

---

κατὰ τὸ ὀρθῶς ὑπὸ τῶν ἀρχαίων εἰρημένα, τρία γένη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι κτλ.

106) Diog. 47. Sext. adv. Math. VII, 23. — Nicht wie bei den Skeptikern, soll die Logik περὶ πάντων handeln, sondern von dem was für das ὁμολογουμένως ζῆν Noth thut, Chrysipp b. Plut. Stoic. rep. 10

107) Nach Diog. 40 wurde Chrysipp, gleich wie Zeno u. A. zu denen gerechnet, die πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν, und bei Plut. Stoicor. repugn. 9 sagt Chrysipp: δεῖ γὰρ τούτοις (τοῖς φυσικοῖς) συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον κτλ. In c. St. dagegen hatte er gesagt: „(δοκεῖ μοι) τάττεσθαι πρῶτα μὲν τὰ λογικά, δεύτερα δὲ τὰ ἠθικά, τρίτα δὲ τὰ φυσικά, τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος“ διὸ καὶ τελευτᾶς ἠγόρευσαν τὰς τούτων παραδόσεις: vgl. d. Anf. d. Cap. Und in dieser Ordnung führen auch Sext. adv. Math. VII, 22. Seneca natur. Quaest. praef. u. Diog. 39 die Disciplinen auf. Plutarch 11 wirft dem Chrysipp vor daß er dennoch τὸν περὶ θεῶν (λόγον) ἕδει προτάττει καὶ προυκτίθησι παντὸς ἠθικοῦ ζητήματος, ohne Zweifel aus didaktischen Gründen; und ebendaselbst heißt es geradezu: ὁ Χρυσιππος οἴεται δεῖν τῶν λογικῶν πρῶτον ἐκμοῦσαι τοὺς νέους, δεύτερον δὲ τῶν ἠθικῶν, μετὰ δὲ ταῦτα τῶν φυσικῶν κτλ.

nen Bestandtheilen des lebenden Wesens, oder des Eies, oder eines eingehegten wohlbestellten Ackers sich ergibt [108]). So wenn man die Physik der Seele oder dem Gelben des Eies, die Ethik dem Fleische oder dem Weißen des Eies verglich, wollte man die den göttlichsten Theil der Philosophie enthaltende Physik bevorzugen ([108]); wogegen Andre umgekehrt die Ethik der Seele oder dem Eidotter verglichen und in einem andren Gleichnisse die Physik den Bäumen, die Ethik den Früchten [109]), während in diesen verschiedenen Gleichnissen die Logik als Fleisch und Sehnen, als Schale des Ei's und als Umzäunung des Ackers gefaßt wird. Sie wollten die Physik voranstellen, wie sie ja auch der Zeit nach die erste der Wissenschaften gewesen und weil man über das Ganze (*περὶ τῶν ὅλων*) sich verständigt haben müsse, bevor man zu dem Besonderen und dem dem Menschen Eigenthümlichen sich wende. Andre dagegen begannen mit der Ethik als dem Nothwendigen und unmittelbar auf die Glückseligkeit Bezüglichen, mit Berufung auf Sokrates [110]). Noch Andre scheinen, vielleicht um dieser Schwierigkeit zu entgehn und ohne an die Dreitheilung sich zu binden, aus allen drei Theilen zusammengefaßt zu haben, was zur Lösung des jedesmal vorliegenden Problems für erforderlich gehalten ward [111]). Der Sechstheilung des Kleanthes ist schon vorher erwähnt worden ([81]).

---

108) Diog. 40. Sext. Math VII, 22 sq.

109) Sext. ib. 18. So auch Poseidonius (ib. 19), der jedoch bestimmorirte: *τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστα ἐστιν ἀλλήλων* vgl. Diog. 40.

110) Sext. l. l. 20 sq.

111) Diog. 39 *ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὁ μὲν Ἀπολλόδωρος τόπους καλεῖ, ὁ δὲ Χρύσιππος καὶ Εὔδρομος εἴδη, ἄλλοι γένη* 40 *καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθὰ τινες αὐτῶν φασίν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά, καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν* 41 *ἄλλοι δ' οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς*

3 Die Logik der Stoiker.

1. Den Anfängen derſelben, wie wir ſie bei Zeno finden, ſcheint Kleonthes wenig Erhebliches hinzugefügt zu haben. Chryſippus unternahm mit unſäglicher Weitläufigkeit einen möglichſt vollſtändigen Ausbau, zunächſt wohl um der Kritik der neueren Akademie Widerſtand leiſten zu können [112]). Es laſſen ſich gegen 324 großentheils logiſche Schriften deſſelben nachweiſen [113]), in denen er ein und denſelben Gegenſtand in einer Mehrzahl von Büchern und ſicher auch mit mannichfaltigen Wiederholungen bearbeitete. Doch werden auch vom Diogenes aus Seleukia, von Antipater und Poſidonius logiſche Schriften angeführt [114]). Die Unterſcheidung der Rhetorik von der eigentlichen Logik oder Dialektik (letzteren Ausdrucks ſcheinen ſie ſich für die Logik in ihrer Sonderung von der Rhetorik bedient zu haben), noch der bloßen Verſchiedenheit der fortlaufenden oder durch Frage und Antwort geführten Rede [115]), zeigt wie die Dialektik in durchgängiger Beziehung auf die Rede behandelt werden ſollte. Doch wollten ſie im Gegenſatz gegen die Peripatetiker, nicht gegen Ariſtoteles ſelber, die Logik nur kein bloßes Werkzeug, ſondern für einen Theil der Philoſophie gehalten wiſſen [116]). Die von der Rhetorik geſonderte Dialektik, d. h. die Wiſſenſchaft von Dem was wahr oder falſch oder keins von beiden ſei, ward, wenn auch nicht von allen Stoikern, durch die Lehre von der Entſtehung und Fortbildung der Vorſtellungen eingeleitet, oder wie ſie es ausdrückten, durch die Lehre von den Kanones und Kri-

---

112) Cic. Nat. Deor. II, 7 Atque haec quum uberius disputantur et fusius . . . facilius effugiunt Academicorum calumniam.

113) Prantl, Geſchichte der Logik I, 407.

114) Prantl ib. 408 f.

115) Seneca Ep. 89. Diog. 41. 42 Schon Zeno: rhetoricam palmae, dialecticam pugni similem esse dicebat, Cic. Fin. II, 6. vgl. Orat. 23.

116) Schol. in Arist. 140, b, 3 vgl. Philop. in Annal. pr. IV, a Alex. ib. 2, a, bei Prantl 409 f. 29. 30.

terien [117]). Die Rhetorik können wir hier ganz wohl außer Acht laſſen. Die uns von Diogenes (42 f.) erhaltene Dispoſition zeugt einigermaßen von Anlehnung an Ariſtoteles. Die eigentliche Dialektik zerfiel dann in die Lehre von der Bezeichnung, d. h. in Grammatik, welche auch Poetik und Theorie der Muſik in ſich begriff, und in den Abſchnitt von dem Bezeichneten, d. h. von dem durch die vernunftfähige Einbildung (Phantaſie) Ergriffenen, einem Mittleren zwiſchen Ding und Gedanken, dem Unkörperlichen, wie wir demnächſt ſehen werden ([118]). Dieſer Abſchnitt enthielt die Lehren vom Begriff, Urtheil und Schluß, und dieſe Logik im engeren Sinne des Worts ward wahrſcheinlich durch die Kategorienlehre eingeleitet oder abgeſchloſſen. Die Menge fernerer Unterabtheilungen iſt uns nicht aufbehalten worden [119]).

Die pſychologiſche Grundlegung

1. In dem grundlegenden Theile der Dialektik ſoll gezeigt werden, wie die Wahrnehmungen der Einzeldinge (τυγχάνοντα) zu

117) Diog 41 τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἴς τε ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικήν τινες δὲ καὶ εἰς τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. ἔνιοι δὲ τὸ ὁρικὸν περιαιροῦσιν τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. 49 ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προπάττειν λόγον κτλ. Auf eine etwas andre Stellung ſcheinen die Worte ib 43 zu deuten: καὶ τὸν μὲν τῶν σημαινομένων εἰς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τὸν ἐκ τούτων ὑφιστα μένων λεκτῶν κτλ. vgl. ſolg Anm.

118) Diog 43 τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον καὶτὸν (117). 62 τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππός φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα. Seneca Ep 89 dialectica in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res quas dicuntur et vocabula quibus dicuntur. Iegans deinde sequitur utramque divisio. Die Angaben des Diogenes (43 sqq. 65 sqq.) über dieſe legens divisio ſind ſehr verworren.

dem herrschenden Theile der Seele, der Vernunft gelangen, d. h. wie die Einzelvorstellungen zum Allgemeinen allmählig sich fort- und ausbilden und wie sie nach sicheren Kriterien zu beurtheilen seien. Die Stoiker gingen davon aus, daß die Seele einer unbeschriebenen Tafel gleich, alle ihre Vorstellungen durch die Sinne empfange [119]). Die Vorstellung, sagten sie, setzt eine organische Affektion (*πάθος*) und diese eine wirkende Ursache oder ein Vorstellbares (*φανταστόν*) voraus, mag ihr, wie Kleanthes meinte, ein körperlicher Eindruck (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), oder wie Chrysippus Zeno's Behauptung verstand, eine bloße Veränderung (*ἑτεροίωσις*) zu Grunde liegen [120]). Jedoch nicht aus jeder Affektion, lehrten sie, entwickele sich eine Vorstellung mit entsprechendem Bilde; wo dieses fehle, bleibe sie eine bloße Zuckung (*ἕλκυσμός*), welche, jedoch nicht durchgängig, als Phatasma bezeichnet ward. Schon bei der Vorstellung sollte das leitende Vernunftvermögen sich wirksam erweisen, nur nicht als Selbstthätigkeit, sondern in Bezug auf Einwirkung der Objekte, oder der innern Affektionen, die ja auch Vorstellungen hervorrufen können [121]). Je nachdem die Bilder von wirklichen Gegenständen er-

---

119) Plut. Plac. IV, 11. vgl. Cic. Acad. I, 11.

120) Plut. Plac. IV, 12 nach Chrysipp. vgl. commun. not. 47. Diog. 50. — Sext. Math. VII, 228. Kleanthes bediente sich des Gleichnisses eines Siegeleindrucks in Wachs: *Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον*, zur Vermeidung der Annahme einer Gleichzeitigkeit verschiedener Eindrücke, Sext. ib. vgl. 371. VIII, 400. Diog. 50. 45. Sext. VII, 230 (*Χρύσιππος*) *οὐν τὴν τύπωσιν εἰρῆθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως*.

121) Plut. Plac. IV, 124 *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γενόμενον . . . διάκενος ἕλκυσμός . . . φάντασμα*. vgl. Sext. Math. VII, 241 *ἡ φαντασία γίνεται ἤτοι τῶν ἐκτὸς ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὴ κυριώτερον διάκενος ἕλκυσμός κτλ.* vgl. 245. Diog. 50 *φάντασμα . . . δόκησις διανοίας οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους*, und so konnte es der *φαντασία* wiederum subsumirt werden, vgl. Ritter III, 548. — Sext. Math. VII, 233 *φαντασία οὐδὲ περὶ τῷ τυχόντι μέρει τῆς ψυχῆς γίνεσθαι . . . συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διανοίᾳ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ*. — Einige Stoiker suchten den Einwendungen zu begegnen, indem sie d. W. *ἐν ψυχῇ* hinzufügten *ὡς ἐν ψυχῇ* (ib. 233) l. c. *ἐν ἡγεμονικῷ*, andre

zeugt werden und mit ihnen übereinstimmen, d. h. alle Eigenschaften derselben wiedergeben, oder ohne Ueberlegung zufällig entstanden sind, wie im subjektiven Wahn, ist die Vorstellung eine zu ergreifende oder nicht zu ergreifende (*καταληπτική* od. *ἀκατάλ.*). Die zu ergreifende soll dem Gegenstande in all seinen Einzelheiten entsprechen, so daß die Entstehung von einem nicht Wirklichen ohnmöglich wäre. Jedoch auch die nicht ergreifbaren Vorstellungen sollen noch von den bloßen Zuckungen sich unterscheiden, und die Gegenstände, nur unrichtig aufgefaßt, mit ihnen zusammentreffen; daher sie denn auch unter den wahren Vorstellungen aufgeführt, die Traumvorstellungen dagegen für objektlose Gebilde der subjektiven Phantasie gehalten werden[120]). Hieran knüpft sich eine schon von Zeno angebahnte Unterscheidung glaublicher und nicht glaublicher, zugleich glaublicher und nicht glaublicher, weder glaublicher noch nicht glaublicher Vorstellungen, und wiederum wahrer und unwahrer, zugleich wahrer und unwahrer, weder wahrer noch unwahrer. Glaublich sollen sie sein, wenn sie eine glatte Bewegung (*λεῖον κίνημα*) in der Seele hervorrufen, wahr, wenn ihnen eine wahre Behauptung (*κατηγορία*) ent-

---

(*γλαφυρώτερον*) durch Unterscheidung zweier Bedeutungen von *ψυχή*, im engeren Sinne *τὰ ἡγεμονικόν*, und ferner (239) *κατὰ πεῖσιν*, im Unterschiede von *κατ' ἐνέργειαν*. 241 *ἠῆται κατὰ τὴν ἐκτὸς προσβολήν* (*τὴν πεῖσιν γίνεσθαι*) *ἢ κατὰ τὰ ἐν ἡμῖν πάθη*.

122) Sext. Math. VII, 244 *ἀληθεῖς μὲν οὖν εἶναι ὧν ἔστιν ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι κτλ.* 247 *τῶν δὲ ἀληθῶν αἱ μέν εἰσι καταληπτικαὶ αἱ δὲ οὔ· οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαί τισι κατὰ πάθος . . ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαι.* 248 *καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐνσημαινομένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ἁποῖα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπο μὴ ὑπάρχοντος* (vgl. VIII, 10 85 88. XI, 220. Cic Tusc I, 7). Als *οὐ καταληπτικαὶ* werden (249) *αἱ ἐπὶ τῶν μεμηνότων* angeführt. Wie beim Abdruck eines Siegels (251) *οὕτω καὶ οἱ κατάληψιν ποιούμενοι τῶν ὑποκειμένων πᾶσιν ὀφείλουσι τοῖς ἰδιώμασιν αὐτῶν ἐπιβάλλειν* vgl 402. 425 Hypot. II, 4. III, 242. Diog 46. 50. 54. Cic. Acad. II, 11 comprehensibile, comprehensio. Doch wird hier jene Forderung etwas beschränkt: *comprehensio . . . vera, non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset, relinqueret.*

ſpricht [123]). Die Glaublichkeit ſcheint ſich alſo ſchon durch innere Affektion (Bewegung), die Wahrheit durch einen Denkakt erweiſen zu ſollen. Aus der Wahrnehmung wird Erinnerung, aus dieſer Erfahrung abgeleitet, und die ergreifbare Vorſtellung auf Zuſtimmung des Denkens zurückgeführt, die theils unmittelbar theils durch denkende Vermittelung erfolge. Von letzterer werden Aehnlichkeit, Analogie, Umſtellung, Zuſammenſetzung und Entgegenſetzung [124]), außerdem Uebergang und Beraubung, angeführt. Durch Naturbeſtimmtheit ſoll Gerechtes und Gutes gedacht, alſo, wenn der Bericht zuverläſſig iſt, nicht unmittelbar ergriffen, ſolches vielmehr auf das ſinnlich Wahrnehmbare beſchränkt werden [125]); die Wahrnehmung der Sinne ſelber wird auf einen zu ihnen vordringenden Hauch des Lenkenden, der Vernunft, zurückgeführt [126]). Ob Chryſippus oder andre Stoiker dieſe vorausgeſetzte Wechſelbeziehung zwiſchen Empfindung und Vernunft irgend näher zu beſtimmen verſucht haben, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen. Eben ſo, wie ſie den Unterſchied von Vorannahmen (προλήψεις) und Gedanken (ἔννοια) faßten. Erſtere ſollten ſich ſchon in den erſten ſieben Jahren des kindlichen Alters entwickeln, und werden beſchrieben

123) Sext Math. VII, 244 sqq. vgl. Anm 122.

124) Plut Plac IV, 11 — Diog 52 ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αἰσθήσεις αἰσθήσει μέν (des Empfundenen) . . λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων . . τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν Cic. Fin. III, 10 (nach Diogenes von Seleukia) eumque rerum notionem in animis fieri, si aut usu aliquid cognitum sit, aut coniunctione, aut similitudine, aut collatione rationis (durch letzteres heißt natürlich Aehnlich Sextus Math IX, 393 sq. κατ' ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν κτλ o. o St. κατὰ περίπτωσιν

125) Diog 53 nach Angabe von Beiſpielen für die vorher angeführten Arten der Vermittelung: νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθὸν καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ. — 52 καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται.

126) Diog 52 αἴσθησις . . τὸ π' ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον κτλ

als naturgemäß sich entwickelnde Auffassungen des Allgemeinen [127]), so daß, wenn sie überhaupt noch von den Gedanken unterschieden werden sollen, jene als naturbestimmt, diese als Anlage zur methodischen oder wissenschaftlichen Entwickelung derselben gefaßt werden müßten [128]). Jedoch ward schwerlich ein solcher Unterschied inne gehalten. An der Allgemeinheit hatten beide Theil ([127]). So lehrte Chrysippus von eingepflanzten Vorannahmen des Guten und Bösen, die als solche auf den vorher angeführten naturbestimmten Associationen der Vorstellungen beruhen würden, während Andre sie unmittelbarer auf eine Vernunftthätigkeit, d. h. wohl die Entwickelung jener, zurückführten [129]); und wenn auch diese *collatio rationis* durch naturbestimmte Association zu Stande kommen sollte, so würde doch die Entwickelung in der Ethik ein wissenschaftliches Verfahren voraussetzen. So sollte denn wohl die leitende Vernunftthätigkeit in verschiedenen Abstufungen sich wirksam erweisen; nur die Empfindung ist das ohne ihr Zuthun unmittelbar uns Angethane; die daraus gebildete gegenständliche Wahrnehmung bedarf schon der Zustimmung [130]), sofern sie eine ergreifbare Vor-

127) Plut. Plac. IV, 4 *ὁ δὲ λόγος . ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.* Doch sollte erst um das vierzehnte Jahr die Vernunft sich recht entwickeln, Stob. Ecl. I, 792. Diog 54 *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου* Plut. commun. not. 3 sqq. will zeigen, daß die Stoiker *παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς* philosophirten. Stob Floril IV, 236 Mein *Χρύσιππος το μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν, τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προσπίπτον ἤδη (ἡδὺ) αἰσθητόν* Seneca Epist 117 Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum est

128) Plut. Plac. IV, 11, 3 *τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ γίγνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη ἐκ ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αἵτινα μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις* Diog 51 *καὶ αἱ μὲν (τῶν φαντασιῶν) εἰσὶ τεχνικαὶ αἱ δὲ ἄτεχνοι*

129) b. Plut. Stoic. rep. 17 *τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον . . μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἥπτεσθαι προλήψεων* — Cic Fin. III, 10 collatione rationis . . bona notitia facta est (122).

130) Sext. Math. VIII, 397 . . *καταληπτικῆς φαντασίας συγκα-*

stellung werden soll, auch so lange sie nur noch unmittelbar (*κατὰ περίπτωσιν*) ergriffen wird ([124]). Ebenso verhält sichs mit den ersten Arten der Verbindungen der aus den Wahrnehmungen abgeleiteten Vorstellungen; sie kommen zwar durch eine naturbestimmte Association zu Stande, können jedoch gleichfalls ein bestätigendes Bewußtsein schwerlich entbehren ([124]). Es bilden sich auf die Weise schon des Allgemeinen theilhafte ([125]) Vorannahmen und Gedanken[131]), die dann durch wissenschaftliche (künstlerische) Bearbeitung ihren Abschluß erhalten sollen. Daß das wissenschaftliche, fehllose und unwandelbare Ergreifen von der Vernunft als solcher bewirkt werde, besagen auch die Erklärungen: ihrer soll der Edle oder Tugendhafte theilhaft und aus ihnen die Wissenschaft als System werden; ihnen und ihr die von der Spannung und Kraft der Vernunft abhängige, die Vorstellungen fehllos ergreifende Thätigkeit (*ἕξις*) zu Grunde liegen[132]). Von angeborenen, zur Reife

---

τάθεσις, ἥτις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα, καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον· τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν, καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσὶ διατεθῆναι . . τὸ δὲ συγκατάθεσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν vgl. VIII, 10 Diog 49 (nach Diokles dem Magnesier) *προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἶθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας* vgl. 51. Plut Stoic. rep. 47 *τὴν φαντασίαν βουλόμενος (ὁ Χρύσιππος) οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν, εἴρηκεν ὅτι κτλ.* Cic de Fato 19 (nach Chrysipp) visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate vgl. Acad I, 11. II, 12.

131) Diog 42 *καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως (προσλαμβάνουσι) πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται* (117) 51 *τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται . . . αἱ μὲν οὖν λογικαὶ (φαντασίαι) νοήσεις εἰσίν.*

132) Diog 47 *αὐτήν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ, ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμεταπτῶτον ὑπὸ λόγου· οὐκ ἄνευ δὲ διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ* 53 *κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὸ αἰσθητά* Stob Eclog. II, 128 *εἶναι δὲ*

gelangten Begriffen reden nur neuere Stoiker[133]); die älteren scheinen in dieser Beziehung sich dem Aristoteles genähert und gleich ihm nur das Vermögen zu ihrer Entwickelung zugegeben zu haben, freilich mit dem großen Unterschiede daß ihr Vernunftvermögen immer ein den durch Wahrnehmung und Vorstellungen gegebenen Stoff formirendes, nicht freithätig schaffendes, blieb. Dennoch legten sie auf die Dialektik so großes Gewicht (132), und schon Zeno deutete die Steigerung der vorläufigen Annahme zur unerschütterlichen Ueberzeugung durch das bekannte Gleichniß an, welches die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern, die Zustimmung mit der geschlossenen Hand, den Begriff mit der Faust, die Wissenschaft mit der Zusammendrückung der einen Faust durch die andre bezeichnete[134]).

2. Was aber sollte der wissenschaftlichen Erkenntniß zu Grunde liegen und durch welche Kriterien die Wahrheit derselben erkannt werden? Die Stoiker faßten die Beantwortung beider Fragen in Eins zusammen und Chrysippus bezeichnete sinnliche Wahrnehmung und ergreifbare Vorstellung als die Kriterien, konnte jedoch unter ersterer, wenngleich er sie ausdrücklich auch auf die inneren Zustände nicht nur der Freude u. s. w., sondern auch auf die sittlichen und unsittlichen ausdehnte[135]), in ihrer Sonderung von letzterer, nur die erste Grundlage unsrer Erkenntnisse, nicht ein Kennzeichen ihrer Wahrheit verstehn und scheint in a. St. auch nur die er-

---

τὴν ἐπ- κατ- ἀσφαλῆ καὶ ἀμεταπτωτον ὑπὸ λ ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἰδίαν δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταὶ ἄλλην δὲ ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμεταπτώτου ὑπὸ λόγου, ἣν τινὰ φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει πεῖσθαι.

133) Sen Ep. 120. Cicero (124) wohl schwerlich

134) Cic. Acad. II, 47 (41).

135) b. Plut Stoic rep 19 „οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἔστιν αἰσθέσθαι . . καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.

greifbare Vorſtellung als Kriterium der Wahrheit aufgeſtellt zu haben. Schon vor ihm hatte Boethus ſich damit nicht begnügen wollen und an die Stelle derſelben Geiſt, ſinnliche Wahrnehmung, Strebung und Wiſſenſchaft geſtellt, — eine freilich ſchwerlich zu rechtfertigende Viertheilung. Beſſer wahl wenn andre alte Stoiker, nach dem Zeugniſſe des Paſidamus, der richtigen Vernunft die letzte Entſcheidung über Wahrheit zueigneten [136]). Er ſelber hatte auch in Annäherung an Plato behauptet, die Natur der Dinge könne nur von einer ſtammverwandten Vernunft ergriffen werden [137]). Mußte ja ſchon die erſte Zuſtimmung durch einen Akt der Vernunft erfolgen. Sie muß auch über das objektiv gefaßte Merkmal der Wahrheit: Uebereinſtimmung mit ihrem Gegenſtande ([138]), — entſcheiden. Wie aber ſoll die ergreifbare Vorſtellung als ſolche ſich bewähren? Die älteren Stoiker ſcheinen auf die ihr einwohnende unwiderſtehliche Kraft ſich berufen zu haben, neuere fügten als Merkmal hinzu, ſie dürfe keinen Anſtoß finden [138]), ſie dürfe in unſrem Bewußtſein nicht den mindeſten Zweifel nachlaſſen. Die ſich ihrer Unfehlbarkeit bewußte Vernunft muß hier, wie in Bezug auf die ſittlichen Anforderungen, unbedingt entſcheidend eintreten.

---

136) Diog. 54 *κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος . . . καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος· ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ὑπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν . . . ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησίν*

137) Sext. Math VII, 93 *ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ὁμοειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβανεσθαι τοῦ λόγου.*

138) Sext Math. VII, 253 *ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα* vgl. Stob. Ecl. II, 128 (132).

Die Stoiker beriefen sich daher zur Widerlegung der Skepsis auf die Nothwendigkeit der Entscheidung im Gebiete des Handelns [139]); die Wissenschaft sollte gleich den Tugenden, die Sicherheit in sich selber tragen und zu vollkommen gewisser Erkenntniß nur der Weise gelangen; aber doch auch der Weise der Dialektik bedürfen ([152]). Wie also führt diese stufenweise sich entwickelnde Erkenntniß zum unerschütterlichen Wissen?

b. Die Dialektik im engeren Sinne des Worts.

1. Sie begann, wie schon gesagt, mit weit ausgesponnenen Untersuchungen über die Sprache (*φωνή*); denn darin näherten sich die Stoiker wieder den Epikureern, daß auch sie von dem Worte als dem Substrate der Gedanken ausgingen. Weder Sprachphilosophie noch vergleichende Grammatik darf man bei ihnen erwarten; aber mußte nicht auch Sonderung der verschiedenen Redetheile, Eintheilung der Flexionsformen, der grammatischen Satzformen und Erörterung der falschen Satz- und Wortformen, den Anfängen einer Sprachphilosophie gleich wie der vergleichenden Sprachlehre vorangehen? und griffen nicht die grammatischen Arbeiten der Stoiker in die philologisch kritischen Bestrebungen der beginnenden Gelehrsamkeit aufs tiefste ein? Ihr Sinn für Poesie und Rhythmik muß freilich ein sehr geringer gewesen sein, wenn sie die Betrachtung derselben lediglich der Grammatik zuwiesen [140]), während sie doch die Rhetorik als eigentümliche Disciplin behandelten. Doch würde die Geschichte der allmähligen Entwickelung der stoischen Sprach-

---

139) Stob. Eclogg. II, 47 v. f. *καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόνος γέγονε περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως κτλ.* vgl. c. 10 adv. Col. 26. Cic. Acad. II, 10 sqq. c. 12 quare qui aut visum aut assensum tollit, is omnem essensionem tollit a vita.

140) Diog. 44 56 sqq. — Schriften über die stoische Grammatik: Lersch Sprachphilosophie d. Alten, Bonn 1840, und besond. Rud. Schmidt, Stoicorum Grammatica, Hal. 1839.

lehre, in ihren Wechselbeziehungen zu den kritischen Bestrebungen der alexandrinischen und späteren Philologie, eine sehr lohnende Arbeit sein, die wir begreiflich den Männern des Faches überlassen müssen.

2. Augenscheinlich sollte die Grammatik nur von dem Worte als Bezeichnung, ohne Rücksicht auf das Bezeichnete, mithin von der bloßen Form der Worte und ihrer Verbindung handeln, aber auch das Bezeichnete (*σημαινόμενα, λεκτά*), ohngeachtet seiner Beziehung auf die Dinge[141]), nicht an das Wirkliche heranreichen, vielmehr ein abstrakt Allgemeines und Eigenthum des Geistes, ja im Unterschiede von allem Wirklichen ein Unkörperliches sein[142]). Mit Recht kann man die Stoiker Urheber des Nominalismus nennen, nur allerdings derjenigen Form desselben, die das Allgemeine auf die Funktion der Vernunft zurückführt; denn das Bild, welches uns mit den Thieren gemein ist, soll zum Gedanken (*ἐννόημα*) oder Ausgesprochenen (*λεκτόν*) werden, wenn es der vernünftigen Seele zu Theil wird. Doch scheinen die Stoiker das Ausgesprochene wiederum vom Begriff zu sondern beabsichtigt zu haben, indem sie es in die Mitte zwischen Ding und Begriff stellten[143]). Körperlich

---

141) Diog 57 *προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα*

142) Sext Math VIII, 11 (8) *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον — τυγχανον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον. 12 τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὅσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος* vgl Hypot III, 52. Sen Ep 117. — Die *κοινά* wurden auch als *οὔτινα* bezeichnet (Simpl. in Categ 5, Prantl 420, 60. vgl Diog VII, 61), sollen die Stelle der Ideen einnehmen Stob. Ecl. I, 332, und weder wahr noch falsch sein, Sext. Math VII, 246.

143) Plut. Plac. IV, 11, 4 *ἔστι δὲ νόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζώου· τὸ γὰρ φάντασμα, ἐπειδὴν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται κτλ.* — Ammon in Arist de Interpret Schol. 100, 10 *μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑποτιθέμενοι λεκτὸν ἠξιοῦν ὀνομάζειν.*

soll die Stimme, das ausgesprochene Wort (*φωνή*) und das Ding, das Bezeichnete, als ein Allgemeines, unkörperlich sein; nicht minder unkörperlich das Wahr- oder Falschsein des Bezeichneten; dagegen die Wahrheit selber als an Naturfunktionen Theil habend, körperlich [144]). Es liegt auf der Hand wie willkürlich und gehaltlos solche Distinktionen sind [145]). Aber nicht minder so scheint die stoische Lehre vom Begriff gewesen zu sein. Zunächst wäre erforderlich gewesen zu untersuchen, wie die aus Association hervorgegangenen Gemeinvorstellungen zu dem Bestande von Begriffen gelangten; statt dessen erhalten wir ein weit ausgesponnenes Schema von Eintheilungen, Unter- und Neben- oder Gegeneintheilungen [146]), bei denen ebensowohl der ideale wie der reale Gesichtspunkt außer Acht gelassen und die Merkmale ohne Berücksichtigung ihres inneren Gehalts zugezählt oder abgezogen werden 3. Was man in der Lehre vom Begriff vermißt, wird man hoffen in der vom Urtheil zu finden, da ja erst in der Form des Urtheils (des *ἀξίωμα*) die Entscheidung zwischen Wahr und Unwahr zu Tage kommen und nur das ein Ausgesprochenes (*λεκτόν*) sein soll was wahr oder unwahr ist [147]). Leider sieht man sich getäuscht in dieser Erwartung. Zuerst wird das Ausgesprochene in Mangelhaftes und Vollständiges eingetheilt, und ersteres wiederum in Aussage (*κατηγόρημα*) und Attribut (*προσηγορία, προσηγορικόν*); jenes umfaßt die verschiedenen Formen des Zeitworts, dieses die Substantiva und Adjek-

144) Sext Hyp. II, 81 *λέγεται διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθὲς τριχῶς, οὐσίᾳ συντάσει δυνάμει κτλ* vgl. Math. VII, 38.

145) vgl. Sext. Math. VIII, 262 sqq. Basilides, Lehrer des Mark Aurelius hatte auch behauptet, *μηδὲν εἶναι ἀσώματον* ib. 258.

146) *διαίρεσις, ἀντιδιαίρεσις, ὑποδιαίρεσις, μερισμός*, u. s. w. Diog. 60–61. u. A. s. d. erschöpfende Erörterung b. Prantl Geschichte der Logik I, 422 ff.

147) Plut Quaest Platon. X, 2 *ἀξίωμα προσηγόρευον, ὃ πρῶτον λέγοντες ἀληθεύουσιν ἢ ψεύδονται.* Diog 66 *ἀξίωμα μὲν γάρ ἐστιν ὃ λέγοντες ἀποφαινόμεθα ὅπερ ἢ ἀληθές ἐστιν ἢ ψεῦδος* — Sext. Math. VIII, 12 *ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.* vgl. VII, 38. Diog. 65.

tiva. Je nach dem Verhältniß des Kasus in welchem die Attribute zum Verbum stehn, werden die kaum übersetzbaren Arten des *σύμβαμα*, *παρασύμβαμα* und *ἀσύμβαμα* unterschieden [148]), — in augenscheinlicher Verunschung logischer und grammatischer Bestimmungen. Vom Urtheil werden dann unterschieden: zwei Arten des fragenden Satzes (*ἐρώτημα* und *πύσμα*), ein befehlender (*προστακτικόν*), ein beschwörender (*ὁρκικόν*), ein betender (*ἀρατικόν*), ein voraussetzender (*ὑποθετικόν*), ein verdeutlichender (*ἐκθετικόν*), ein anredender (*προσαγορευτικόν*), ein verwundernder (*θαυματικόν*), ein zweifelnder (*ἐπαπορητικόν*), und als ein dem Urtheile ähnlicher ein beschreibender [149]). Doch scheinen die Stoiker hervorgehoben zu haben, daß auch diese Sätze einigen Theil am Ausdruck des Wahr- und Unwahrseins hätten [150]). Auch in der Durchführung der Eintheilung der eigentlichen Urtheile in einfache und zusammengesetzte, werden die Eintheilungsgründe großentheils dem sprachlichen Ausdruck oder dem besondern Inhalte derselben entlehnt. So werden theils bestimmte, unbestimmte und mittlere einfache Urtheile, theils überhaupt oder demonstrativ bejahende (*κατηγορικόν*, *κατηγορευτικόν*), und verneinende Urtheile unterschieden, jenachdem die bloße Verneinung „Nicht“ (*ἀποφατικόν*), oder ein allgemein verneinendes Wort (*ἀρνητικόν*), oder ein a privativum (*στερητικόν*) angewendet wird, oder endlich aus doppelter Verneinung eine Bejahung entsteht (*ὑπεραποφατικόν*) [151]). Die zusammengesetzten Urtheile, d. h. solche in denen entweder Ein und das-

148) die Beweisstellen in Prantl's reich ausgestatteter Gesch. d. Logik I, 438 ff

149) Sext. Math. VIII, 70 sqq. Diog. 66 sq. 68 u. A. ſ Prantl S. 441 f.

150) Ammon. de Interpret. b. Prantl 443, 117 *ἅπερ ἅπαντα δεκτικὰ ὄντα τοῦ ψεύδους τε καὶ ἀληθείας*, falls diese W auf Stoiker zu beziehen sind. Den diese Annahme ausstellenden Nikostratus hatten die Stoiker entschieden bestritten, Simpl. Categor. b. Prantl 443, 117.

151) *ἁπλᾶ*, *οὐχ ἁπλᾶ* Sext. Math VIII, 93 sq. *ὡρισμένα*, *ἀόριστα*, *μέσα* Id. ib 96 sq. — Diog. 69 sq. vgl. Prantl S. 443 f.

selbe einfache zweimal gesetzt, oder ein einfaches mit einem andren einfachen verbunden wird, sollen nach Verschiedenheit der dabei angewendeten Konjunktionen in hypothetische (*συνημμένον* oder *παρασυνημμενον*), copulative (*συμπεπλεγμένον*), disjunktive (*διεζευγμενον*), ursächliche (*αἰτιῶδες*) und vergleichende zerfallen (*διασαφοῦν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον*)[152]), so daß zuerst die Art des Urtheils bestimmende Grundformen mit solchen in eine Reihe gestellt werden, in denen die Konjunktion auf die Art der sachlichen Zusammengehörigkeit der Bestandtheile des Urtheils hinweist. Doch richten die Stoiker vorzugsweise ihr Augenmerk auf die disjunktive und mehr noch auf die hypothetische Form des Urtheils, und zwar zunächst in Bezug auf den kontradiktorischen und den konträren Gegensatz. Wie, fragte sich, soll das Wahrsein oder Falschsein eines Urtheils erkannt werden? Sie gingen von der Behauptung aus, wahr sei das Wirkliche und einem andren contradiktorisch Entgegengesetzte, falsch das Nichtwirkliche und gleichfalls einem andren Entgegengesetzte[153]). Auf zweierlei also sollte es ankommen, auf das zu Grunde liegende Thatsachliche und auf Vergleichung mit dem kontradiktorischen Gegensatz. Je nachdem nun das eine oder andre Moment vorzugsweise hervorgehoben ward, kam es zu verschiedenen Anwendungsweisen dieser Bestimmung. So sagte man in erster Beziehung: die unbestimmte Aussage, es sitzt oder geht jemand, werde erst zu einer wahren, wenn thatsachlich jemand sitze oder gehe[154]); oder ein hypothetisches Urtheil sei wahr (*ὑγιές*), wenn dem Vordersatz (*ἡγουμένῳ*) der Nachsatz (*λῆγον*) thatsächlich folge, wie sie durch die verschiedenen Kombinationen veranschaulichten[155]). Philo schon sagte, wahr sei das hypothetische Ur-

152) Sext. ib. 95 108. Diog 68 sq. u. A. vgl. Prantl 445 ff.

153) Sext. ib. 10 u. A. vgl. Prantl S. 451 f.

154) Sext. VIII, 98.

155) Ib 112 . . . *περὶ δὲ τοῦ πότε ἀκολουθεῖ καὶ πῶς, στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαχόμενα τῆς ἀκολουθίας ἐκτίθενται κριτήρια.* — Id. Hypot II, 105. vgl. Prantl S. 453 f und über andre Wendungen der Annahme S. 457 ff.

theil, welches nicht von einem wahren Vordersatz zu einem falschen Nachsatz führe [156]). Dagegen behaupteten Andre, mit Hervorhebung der zweiten Beziehung: richtig sei ein hypothetisches Urtheil nur, wenn der Uebergang von einem wahren Vordersatze zu einem falschen Nachsatze schlechthin ohnmöglich sei, wie wiederum schon der Megariker Diodorus behauptet hatte [157]); oder mit noch ausdrücklicherem Rückgang auf das Princip vom Widerspruch, wahr sei das hypothetische Urtheil, wenn der kontradiktorische Gegensatz des Nachsatzes dem Vordersatz widerspreche [158]). Rücksichtlich der Anwendung welche die Stoiker von ihren Principien in der Lehre von dem konjunktiven, disjunktiven und kausalen Urtheile machten, sowie rücksichtlich ihrer Begriffsbestimmungen des Möglichen und Nothwendigen, muß ich mich begnügen auf Prantl (a. a. O. S. 459 ff.) zu verweisen.

4. Ihre Lehre vom Schluß beschränkte sich mindestens größten Theils auf die hypothetische Form, die disjunktive mit einbegriffen, wie ausdrücklich bezeugt wird und schon aus ihrer Definition sich ergibt: Schluß sei was aus einer Annahme (λῆμμα, auch προσλαμβανόμενον genannt), einer Hinzunahme (πρόσληψις) und einer Folgerung (ἐπιφορά) bestehe [159]). Der Grund dieser Bevorzugung der hypothetischen Form vor der kategorischen ist wohl darin zu suchen, daß jene sich der Wahrnehmung enger anschließt und an derselben leichter geprüft werden kann. Der Grund der die Aufmerksamkeit des Aristoteles in so hohem Grade auf das kategorische Schlußverfahren lenkte, konnte die Stoiker nicht bestimmen. Ihre Vernunft war keine bis zu den höchsten und als solchen, einfachen objektiven Principien sich erhebende und vermittelst derselben das vermittelnde

156) Sext. Hypot. II, 110. Math. VIII, 116.

157) Sext. Math. 245 sqq. — ib. 115. vgl. Cic. Acad. II, 47.

158) Sext. Hypot. II, 111. Diog. 76. vgl Cic. de Fato 6 und Prantl S. 456 f.

159) Alex. in Anal. pr. 106, b vgl. Prantl S. 465, 172. — Diog. 76. Noch andre Beweise für diese Beschränkung der stoischen Syllogistik s. b. Prantl a. a. O. — Auch beide Prämissen wurden wohl λήμματα genannt, Sext. Hypot. II, 135.

Denken abschließende, sondern ein dem in Wahrnehmung und Erfahrung Gegebenen lediglich zustimmendes und formirendes Vermögen. War Aristoteles überzeugt durch sorgfältige Anwendung des kategorischen Schlusses von Prämisse zu Prämisse bis zu dem unmittelbaren denkenden Ergreifen des Einfachen, Wesenhaften sich erheben zu können, so mußten die Stoiker nach einer Schlußform sich umsehn, welche die Zustimmung der Vernunft zu dem sinnlich Gegebenen am leichtesten und sichersten herbeizuführen geeignet schien. Daher stellten sie gewisse sich selber bewährende Formen als Musterschlüsse auf, an denen als an sich einleuchtenden, dann die zusammengesetzten geprüft werden sollten. Es waren die schon von Eudemus und Theophrast hervorgehobenen beiden Arten des hypothetischen (modus ponens und tollens) und die zwei Arten des disjunktiven Schlusses, in deren Mitte sie eine Abart des letzteren einschoben: nicht zugleich ist das Erste und Zweite, das Erste aber ist, also nicht das Zweite[160]). Diese einfachen oder Musterschlüsse wurden als abschließende (περαντικοί und συναπτικοί) oder als syllogistisch im engeren Sinne des Worts bezeichnet, und mit großer Ausführlichkeit die zusammengesetzten (ἀσύναπτοι und ἀπέραντοι) aufgezählt und auf jene zurückgeführt[161]). Die zur Prüfung der hypothetischen Schlüsse aufgestellten Normen sind ganz im Einklang mit den für die Urtheile angegebenen Kriterien, theils von der Thatsächlichkeit des Inhalts theils von der Form derselben hergenommen. Alle einfachen oder Musterschlüsse sind zwar ihrer Form nach wahr, aber dem Inhalte nach nur, wenn sie durch die zu Grunde liegende Wahrnehmungen gewährleistet werden[162]); und sie sind entweder beweiskräftig (ἀποδεικτικοί) oder nicht, je nachdem sie von Bekanntem auf Unbekanntes oder wieder nur auf Bekanntes führen[163]). Auch soll die Wahrheit

160) Sext. Hyp. II, 137 156 sq. VIII, 303 u. A. Das Nähere bei Prantl S. 472 ff.

161) Prantl S 476 ff.

162) Sext. Hypot. II, 138 sq. Diog 79.

163) Sext. Hypot. II, 140 sqq. vgl. 135 adv. Math VIII, 316.

des Schluſſes an der Wahrheit des aus den Prämiſſen folgenden Schlußſatzes und den Folgerungen daraus geprüft und ſo die hypothetiſchen Vorausſetzungen beſtätigt werden [164]). Als ſchlußunfähig werden alle diejenigen Schlüſſe bezeichnet, bei denen das kontradiktoriſche Gegentheil des Schlußſatzes keinen realen Gegenſatz gegen die Verbindung der Prämiſſen bilde [165]). Die Stoiker legten daher großes Gewicht auf den apagogiſchen Beweis. Rückſichtlich der Aufzählung der unſchlußfähigen Formen, ſowie der weitläufig ausgeſponnenen Lehre der Stoiker von den Fehl- und Trugſchlüſſe muß ich wiederum auf Prantls (S. 486 ff.) ſorgfältige Unterſuchung verweiſen. Darin völlig einverſtanden mit ihm, daß die ſtoiſche Syllogiſtik nicht im entfernteſten einen Vergleich mit der ariſtoteliſchen aushalte, vermag ich doch ſeine Mißachtung hypothetiſcher und disjunktiver Schlußformen nicht zu theilen.

5. Mögen auch die Stoiker, wenigſtens großentheils, von ihren Kategorien in der Lehre vom Begriff gehandelt haben, ſo ſtehen ſie doch in ſo enger Beziehung zu ihrer Phyſik, daß es wohl verſtattet ſein dürfte ſie dieſer als Einleitung voranzuſtellen, zumal wir nicht wiſſen, wie ſie an die übrigen Erörterungen über den Begriff geknüpft waren. Die ſtoiſche Kategorientafel, vom oberſten an ſich noch beſtimmungsloſen Gattungsbegriff (*ἀνώτατον γένος* oder *γενικώτατον*) ausgehend, ſollte die Hauptſtufen nachweiſen, durch die er fortſchreitende Beſtimmtheit erlange [166]). Jenen oberſten noch durchaus unbeſtimmten Begriff bezeichneten ſie als Etwas (*τι*) oder Seiendes (*ὄν*) [166]); denn auch das Unkörperliche ſoll

---

411 sqq. Diog. 45. Gegen die Skepſis wird angeführt, daß während ſie die Möglichkeit der Beweisführung läugne, ſie dieſelbe thatſächlich durch den für ihre Behauptung aufgeſtellten Beweis anerkenne, Sext. Math. VIII, 463 sq. Hypot. II, 186.

164) Sext. Math. VIII, 367 378.

165) Diog. 77 . . *ἐπέρωτοι μὲν ὧν τὸ ἀντικείμενον τῆς ἐπιφορᾶς οὐ μάχεται τῇ διὰ τῶν λημμάτων συμπλοκῇ* vgl. Apul. de Interpret. 277 sqq. Oud.

166) Durch die Angaben des Simplicius zu den Kategorien, des Plo-

noch Theil am Seienden haben [167]). Seine erste Bestimmtheit soll es als Substrat (ὑποκείμενον) gewinnen, jedoch nur als Träger der hinzukommenden Bestimmungen, deren erste dann die der Beschaffenheit (des ποιόν) ist; ohne diese fällt es mit dem schlechthin bestimmungslosen Stoffe zusammen [168]). Durch den Hauch oder luftartige Spannungen (τόνοι ἀεροώδεις) oder auch defaamende Verhältnisse (σπερματικοὶ λόγοι), erhält es die erste; ob auch die folgenden näheren Bestimmungen [169])? Schon diese erste Bestimmtheit ist dann eine vorübergehende augenblickliche, oder zwar dauernde jedoch äußere, oder auch eine innere, wesentliche; das Beschaffene wird zur Beschaffenheit (ποιότης) [170]), und diese, oder das durch sie bestimmte Substrat, kann nur Zu- oder Abnahme der Kraft, keine qualitative Veränderung erleiden [171]). Dann wird auch wieder ein gemeinsam und eigenthümlich Qualitatives (κοινῶς und ἰδίως ποιόν) unterschieden [172]), und die beherrschende Qualität (ἕξις) von den beherrschten (ἐκτά), welche letztere wiederum an den andren Kategorien Theil haben sollen [173]). Die dritte Kategorie, die des irgendwie Sichverhaltens (πώς ἔχον), umfaßt die angeeigneten Zustände, die im

---

traus VI, 1 u. e. A, sowie durch die gründlichen Untersuchungen Trendelenburgs (Geschichte der Kategorien 219 ff.), Zellers (Gesch. III, 59 ff.) und Prantls (Gesch. der Logik I, 426 ff.), sind wir zu genauerer Kenntniß der Kategorienlehre der Stoiker als andrer Theile ihrer Logik gelangt. Diese Untersuchungen hat Petersen (philosophiae Chrysippeae fundamenta) eröffnet, jedoch durch zu weitgreifende Folgerungen nicht selten sich irre leiten lassen. — Sext. Hyp. I, 138. II, 86. Diog. 61. — Schol. in Arist. 34, b, 10. Alex. in Top. 155.

167) Seneca Ep 58. — Das ὄν scheint die ältere, das τί die neuere Bezeichnung zu sein.

168) Simpl. in Categ. u. A., b. Prantl 430, 85 f. Plotin. VI, 1, 25.

169) Plut. Stoicor. rep. 43. Diog. 148.

170) Simpl. in Categ. u. A., b. Prantl 431, 91 f.

171) Plut. de commun. not 44. Stob. Ecl. I, 452 sqq.

172) Stob. l. l. u. A. b. Prantl S. 432 f.

173) Simpl. in Categ. ib. 55. — ib. 42.

Unterschiede von den ἕξεις, als σχέσεις bezeichnet werden[174]). Nicht blos das Wo und Wann, d. h. Unkörperliches, wofür die Stoiker Zeit und Raum hielten, sondern auch die räumlichen und einzelne qualitative Bestimmtheiten, wie weiß, rechnen sie dahin[175]), so daß man wohl kaum sagen kann, sie hätten nichts weiter, als die die Prädikate der Sätze bildenden Ausdrücke (λεκτά) sein sollen. Eine bestimmte Sonderung der hinzukommenden Zustände von den beharrlichen Beschaffenheiten, ganz abgesehn von den vorübergehenden und äußeren, konnte ihnen ohnmöglich gelingen. Das der vierten Kategorie Angehörige endlich (τὰ πρός τι πῶς ἔχοντα) sollte statt finden und nicht statt finden können, ohne alle Veränderung des Substrats und seiner Beschaffenheit[176]). Ihm subsumirten sie auch das einfache πρός τι, welches abgesehn von seiner Bestimmtheit, auf ein Andres sich beziehe[177]).

Mochte ursprünglich die Absicht, die aristotelische Kategorienlehre zu vereinfachen[178]), wie ja auch schon Xenokrates sie auf eine Zweiheit zurückzuführen gesucht hatte, zu der stoischen Vierheit geleitet haben, augenscheinlich liegt dieser ein wesentlich verschiedener Begriff zu Grunde. An die Stelle des Zwecks, die zu möglichst umfichtiger Begriffsbestimmung erforderlichen Gesichtspunkte vollständig aufzustellen, tritt der Versuch die grundwesentlichen Stufen der Entwickelung des Seienden nachzuweisen, so daß denn auch jede folgende Kategorie eine nähere Bestimmung der vorangegangenen enthalten soll, und wie der Qualität das Substrat, so den beiden

174) id 61 τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις κατασκέσεσι χαρακτηρίζεσθαι κτλ· vgl. Prantl 429, 84

175) Plotin. VI, 1, 30 u. Simpl in Categ. b. Prantl S. 436, 103 f

176) Simpl. b. Prantl 435, 101 u. 106

177) Simpl 42, 6 (b Prantl Anm. 101) ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφορὰν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νοῇς, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφορὰν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τι πῶς ἔχον ἔσται· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθεν τινῶν προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν κτλ. vgl. Anm 108 bei Prantl u. Sext. Math. VIII, 454 (109 ib.)

178) Simpl f. 16, b.

letzten Kategorien das qualitativ bestimmte Subſtrat vorausgeſetzt werden muß. Auf die Weiſe aber leitet die Kategorienlehre der Stoiker unmittelbar zu ihrer Phyſik über.

4. Die Phyſik der Stoiker.

a. Die Grundlegung derſelben.

1. Ueber die Gliederung derſelben ſind die Berichte ſehr unzureichend und theilweiſe verworren: nur ſehen wir wie weitſchichtig ſie war und dürfen ſchließen, daß in der Sonderung und Anordnung der Theile Verſchiedenheiten unter den Stoikern ſtatt fanden [179]). Am üblichſten ſcheint die Dreitheilung, Lehre von der Welt, von den Elementen und von der Begründung (*αἰτιολογικόν*) geweſen zu ſein. — Die Lehre von der Welt zerfiel dann wieder in einen mathematiſchen und einen phyſikaliſchen Theil; ähnlich die Aetiologie, und zwar ſo daß in dem eigentlich naturwiſſenſchaftlichen Theile von der Weſenheit der Natur, von der Seele und der Naturlehre bis zur Arzneikunde hinunter; im mathematiſchen Theile von der Optik, Meteorologie u. ſ. w. gehandelt ward [180]). Der Inhalt des

179) Darauf deutet ſchon die Sonderung des *εἰδικῶς* und *γενικῶς*, bei Diogenes 132, und die Angaben des Seneca Ep. 89. In der Eintheilung nach Arten (Gegenſtänden?) werden aufgeführt: *ὁ περὶ σωμάτων τόπος καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ περάτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ*. Hier alſo keine Spur weder von der Zweitheilung Seneka's in Körperliches und Unkörperliches, wenn man nicht etwa *περὶ τόπου καὶ κενοῦ* auf letzteres beziehen will, noch auch von Sonderung eines aitiologiſchen und zweier nicht aitiologiſcher Theile, noch endlich von einer geſonderten mathematiſchen und phyſikaliſchen Behandlung jener nicht aitiologiſchen Theile. vgl. d. folg. Anmerkungen.

180) Diog. l. l. *τὸν δὲ περὶ τοῦ κόσμου (τόπον) διαιρεῖσθαι φασὶν εἰς δύο μέρη· μιᾷ γὰρ σπέρει ἐπικωνωνεῖν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθηματικῶν, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τῶν ἀπλανῶν καὶ τῶν πλανωμένων, οἷον, εἰ ὁ ἥλιός ἐστι τηλικοῦτος ἡλίκος φαίνεται . . καὶ περὶ διηνεκοῦς κτλ.* 133 *ἕτέραν δ' αὐτοῦ σκέψιν εἶναι ἧς μόνοις τοῖς φυσικοῖς ἐπιβάλλει, καθ' ἣν ζητεῖται ἥ τ' οὐσία αὐτοῦ . . καὶ εἰ προνοίᾳ διοι-*

ersten Theils wird also wohl dem der zwei ersten Bücher des Aristoteles vom Himmel entsprachen haben und unser Kosmologie; wie aber ohne alle aetiologische Betrachtung, zumal er auch die mathematische Erörterung nicht ausschloß, begreift sich nicht leicht. Keinen Falls sind wir im Stande aus den sehr spärlichen Angaben auch nur die Grundlinien derselben uns zu verdeutlichen. Noch weniger klar ist die Zweitheilung bei Seneca[181]) in Körperliches und Unkörperliches und des Körperlichen in Das was wirkt und das was gewirkt wird, d. h. die Elemente; und die Eintheilung des letzteren Abschnitts wiederum, nach Einigen, in die Lehre vom Stoff, von der alles bewegenden Ursache und von den Elementen. Sollte nun der Theil vom Unkörperlichen, von Zeit und Raum und vom Leeren gehandelt oder in die Logik (die λεκτά) übergegriffen haben? Ueberhaupt sind uns von diesem weitschichtigen Gebäude nur vereinzelte Bruchstücke erhalten. Wir werden am besten thun sie in einer uns möglichst faßlichen Weise und zwar so zu verknupfen, daß wir mit Dem beginnen, was sich der Logik der Stoiker zunächst anschließt, und mit Dem endigen, was am unmittelbarsten zur Ethik derselben überleitet, und ihren Lehren von der Gottheit, der Vorsehung und der Nothwendigkeit.

2. Die stoische Grundvoraussetzung war, daß Alles was zu wirken und zu leiden vermöge körperlich sei, mithin nur dieses das

---

κεῖται κτλ. τόν τ' αἰτιολογικὸν εἶναι καὶ αὐτὸν διμερῆ μιᾷ δὲ αὐτοῦ ἐπισκέψει ἐπικοινωνεῖν τὴν τῶν ἰατρῶν ζήτησιν, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἐν ψυχῇ γινομένων καὶ περὶ σπερμάτων καὶ τῶν τοίτοις ὁμοίων· τοῦ δ' ἑτέρου καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μεθημάτων ἐκτιμᾶσθαι, οἷον πῶς ὁρῶμεν, τίς ἡ αἰτία τῆς κατοπτρικῆς φαντασίας, ὅπως ἠχὴ συνίσταται κτλ. also Erklärung physiologischer und meteorologischer Erscheinungen

181) Seneca Ep 89 Naturalis pars philosophiae in duo scinditur, corporalia et incorporalia. Utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus; corporum locum in hoc primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur; gignuntur autem elementa. Ipse elementi locus, ut quidam putant, simplex est; ut quidam, in materiam et causam omnia moventem et elementa dividitur.

Wirkliche, das wahrhaft Seiende [182]): alles Unkörperliche ein bloßes Anhaftendes und eine Aussage [183]). Ganz nominalistisch mußte daher das Allgemeine für ein Unwesenhaftes, Unwirksames, für bloße Abstraktion gehalten werden, die nur mehr oder weniger Geltung habe, je mehr oder weniger sie durch die Wirklichkeit des zu Grunde liegenden Einzelnen und Körperlichen gewährleistet werde. An die Stelle allgemeiner Naturgesetze traten die Verhältnisse oder Begriffe der Besammung. Nun erklärte zwar Apollodorus den Körper für das was drei Dimensionen habe [184]), doch im weiteren Sinne hielt man auch die die Körper zusammenhaltenden Luftströmungen für ein Körperliches [185]); ja daß ich mit Ritter (III, 377) behaupten muß, die Stoiker hätten den Begriff des Körpers in einer über jene Definition hinausgehenden Bedeutung genommen. Nur so vermochten sie das Gute, die Weisheit, die geistigen und materiellen Eigenschaften und Thätigkeiten, wie das Gehen und Tanzen, für Körper oder Körperliches zu halten [186]); ja die Wahrheit selber, wiewohl das Wahre unkörperlich sein sollte, sofern jene unmittelbar auf dem selber körperlichen Weltgeist (ἡγεμονικόν), dieses nur auf dem unkörperlichen Urtheil (ἀξίωμα) und der Aussage (λεκτόν) beruhe [187]). Nur will Seneca diese Unterscheidung nicht, wie andre Stoiker, auf Weisheit und weise sein ausgedehnt wissen [188]). In der Zurückführung aller geistigen und materiellen Thätigkeiten und Eigenschaften mußten die Stoiker allerdings auf allgemeine Behauptungen sich beschränken; erfahrungsmäßige Durch-

182) ob. Anm. 44. vgl. Plut. commun. not. 30 Plac. IV, 20. Diog. 150.

183) Stob. Ecl. I, 358 οὐ δὲ κτιστὸν οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα (nach Posidonius). vgl. Zeno's Unterscheidung von κτιστὸν und κατηγόρημα, ob. Anm. 57.

184) Diog. 135 τὸ τριχῇ διαστατόν

185) Plut Stoic. rep 43 ἀέρες, πνεύματα, τόνοι ἀερώδεις

186) Seneca Ep. 117. 106. 102. 115. Plut. commun not. 45.

187) Sehr ausführlich befürworteten die Stoiker diese Unterscheidung s. Sext. Math. VII, 38 Hypot II, 81.

188) Seneca Epist 117.

führung im Einzelnen (und darauf hätten sie doch als Sensualisten Bedacht nehmen müssen) konnte ihnen ahnmöglich gelingen; eben so wenig die Nachweisung daß was sie für unkörperlich erklärten, unwirksam sei. Wirken nicht abstrakte Vorstellungen, Urtheile und Aussagen, selbst wenn sie falsch sind? Die Bezeichnung derselben als Anhaftendes oder Hinzugekommenes oder wie wir sonst ihre *συμβεβηκότα* fassen mögen, — eine begriffliche Bestimmung fehlt, — konnte ohnmöglich ausreichen, um von Raum und Zeit hier noch nicht zu reden. Einige, wie Basilides, Lehrer Mark Aurels, wollten daher Nichts für unkörperlich halten[189]). Auch über das Sein der Aussagen (des *λεκτόν*) fand bei ihnen endloser Streit statt[190]). Besser begreift sich, wie sie Tag und Nacht, die Tages- und Nachtzeiten, den Monat, die Monatstage, das Jahr und die Jahreszeiten für Körper und körperlich halten konnten[191]); beruhen sie ja auf bestimmten Zuständen der Sonne und des Mondes, der Atmosphäre u. s. w.

3. Versuchten nun auch die Stoiker alles wahrhaft Seiende auf das Körperliche zurückzuführen und bezeichneten sie daher den Urstoff als Wesenheit alles Seienden[192]), so mußten sie doch innerhalb desselben eine Zweiheit des Leidenden und Wirkenden unterscheiden, den an sich qualitätslosen Stoff und die aus ihm Jegliches gestaltende Gottheit[193]); ersterer sollte weder wachsen noch abnehmen, wohl aber getheilt und gemischt werden können und zu Allem bereit sein, was die Vernunft, d. h. das schaffende Princip aus ihr bilden wolle[194]). Von der einen Seite sind die Stoiker

---

189) Sext. Math. VIII, 258 ib. Fabric. . *οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον*

190) Sext. ib 262.

191) Chrysipp bei Plut. commun. not. 45 vgl. Stob Ecl I, 260 sq. 556

192) Diog 150 Stob Ecl. I, 325. Sext. Math. X. 312 *ἀρχὴ γὰρ κατ' αὐτούς ἐστιν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπτή*

193) Sext. Math IX, 11. Diog 134. Stob Ecl. I, 304.

194) Sen Ep. 65. Stob Ecl 322. Plut comm. not. 48 *ἡ (ὕλη)*

beſtrebt Kraft und Stoff auseinander zu halten [195]), von der andren Seite ſie zu ein und derſelben höheren Einheit zu verknüpfen [196]). Der Stoff iſt ihnen nimmer für ſich geweſen, er iſt von Ewigkeit zu Ewigkeit das Subſtrat der Kraft, und wiederum die Kraft iſt eines Weſens mit dem Stoff, auch wenn ſie hin und wieder als geiſtiges Feuer u. dgl. bezeichnet wird [197]). Aber doch tritt ſie dem Stoffe dualiſtiſch entgegen; ſie iſt das ſchaffende Princip all und jeder Beſtimmtheiten des Stoffes, deſſen Weſenheit allein in der widerſtandsloſen Empfanglichkeit beſteht. Man kann nicht ſagen, daß Stoff und Kraft den Stoikern zwei gleich berechtigte Seiten ein und deſſelben Urweſens geweſen wären; über eine dualiſtiſche Immanenzlehre kamen ſie nicht hinaus. Bei all ihrem Beſtreben über den Dualismus ſich zu erheben, zeigen ſie, wie fremd dem eigentlich griechiſchen Geiſte die ſtrenge Immanenzlehre war. Die dualiſtiſche Richtung durchdringt ihr ganzes Lehrgebäude; es oscillirt beſtändig zwiſchen Materialismus und Spiritualismus. Sind ſie von der einen Seite bemüht die Urkraft an einen möglichſt über das ſinnlich Wahrnehmbare ſich erhebenden Stoff zu binden, den Zeno und Kleanthes als künſtleriſches Feuer, Chryſippus als den ſich ſelber aus ſich ſelber bewegenden Hauch, Andre als Aether, oder auch als Sonne oder als Fixſternhimmel u. ſ. w. bezeichneten [198]): ſo von der andren Seite

---

καθ' αὑτὴν ἄλογος οὖσα καὶ ἄποιος vgl. Stob. Ecl. 324 nach Poſidonius

195) Seneca Epist. 65 bezeichnet ſie als causa et materia. vgl. Plut. (194).

196) Stob. Ecl. 324 *διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης κατὰ τὴν ὑπόθεσιν (τῶν Στωϊκῶν) ἐπινοίᾳ μόνον* nach Poſidonius.

197) Stob. Ecl. I, 56 *Ποσειδώνιος (λέγει τὸν θεὸν) πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν* Plut. comm. not. 48 *σῶμα νοερόν* Seneca consol. ad Helviam c 8 sive ille Deus est potens omnium, sive incorporalis ratio est.

198) Stob. Ecl I, 414 (49). Cic de Nat Deor II, 15. — Stob. Ib 378 Chrysippus: *εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ*

die Urkraft von der nach Nothwendigkeit waltenden zur frei bestimmenden Vorsehung zu potenziiren. Doch letzterer Punkt führt zu der Lehre von der Gottheit, die wir dem Uebergange zur Ethik, im Sinne der Stoiker, vorbehalten.

Wir wenden uns vorher zu der

b. eigentlichen Physik.

1. Auch hier finden wir wiederum dasselbe Schwanken der Stoiker zwischen Sonderung von Stoff und Kraft oder Geist, und Innenbildung von beiden. Einerseits wird die Natur oder die Welt selber als technisches Feuer bezeichnet, aus Einem soll Alles werden und in Eins sich auflösen, so daß es mit der ursprünglichen Wesenheit, dem Urstoff, zusammenfallen müßte[199]), andrerseits soll Gott vor der Weltbildung für sich gewesen sein und nach der Weltzerstörung wieder in sich zurückkehren und der Unterschied des Wirkenden und Leidenden auch durch die Elemente hindurchgehn (200). So konnte denn freilich keine Theorie ihnen mehr zusagen als die heraklitische. Der in ihr sich geltend machende stete Wechsel des Weges von Oben nach Unten und von Unten nach Oben schien zugleich Sonderung und Einigung von Stoff und Kraft zu verstatten. Wir sahen, wie schon Zeno dieser Lehre sich anschloß und haben nur Einiges zu näherer Erörterung derselben nachzuholen. In der Beschreibung des zwiefachen Weges scheint zwischen

---

ἑαυτοῦ, vgl. Stob. Ecl. 56. 180. Sext. Hyp. III, 218. — Diog. 137 *ἀνωτέρω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι.* vgl. Cic. Nat. Deor. I, 18. II, 41. So auch Boethus, Stob. Ecl. 58. — Kleanthes die Sonne, Diog. 138. Cic. N. Deor. I, 14. vgl. Krische's Forschungen 428. — Boëthus den Fixsternhimmel, Diog. 148. Sonne und Fixsternhimmel wohl als die Substrate gefaßt, von welchen die Wirksamkeit ausgehe.

199) Iusti Lipsii physiologiae Stoicorum libri tres. Antverpiae 1604. — Diog. 136 (48). vgl. Stob. Ecl. I, 64. — Stob. ib. I, 372 . . *οὕτως ἐξ ἑνὸς τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι.* — Stob. Ecl. 370 (200) *ἐκ τῆς οὐσίας.* — Unter Welt verstehen die Stoiker bald die Allheit des Seienden, Gott und Welt zusammen, bald letztere als Inbegriff des Gewordenen. Stob. Ecl. I, 444. Diog. 137.

Zeno und der folgenden Stoa kein wesentlicher Unterschied statt gefunden zu haben. Besonders mit dem was Stobäus, angeblich authentisch, von der zenonischen Darstellung mittheilt [200]), stimmen die späteren Angaben im Wesentlichen überein; nur soll dem Chrysippus zufolge, der aus der verdünnten Luft hervorgehende Aether die Welt umkreisen [201]). So entlehnen auch die Stoiker vom Heraklit die Annahme, das Wasser sei die Mittelstufe des Werdens und Bestehens der Dinge. Nicht minder schließen sie sich ihm in der Lehre von dem periodischen Wechsel der Weltbildung aus dem reinen, für sich gewesenen Aether und der Rückkehr in denselben, an. Erst in der Weltbildung soll, nach Chrysippus, Körper und Seele sich sondern; vorher das All (κόσμος) durchweg feurig, Seele und Leitendes seiner selber gewesen sein, und als Zeus wachsen bis er Alles in sich selber verzehrt habe. Es tritt daher nicht, wie bei'm Tode, eine Trennung von Körper und Seele ein, sondern die Welt lebt bei der Weltverbrennung in ihrem Urgrunde, wie es Numenius ausdrückt, als Saame fort, aus dem sie dann wieder, wie sie früher war, sich erzeugt. Nach der Weltverbrennung ist das Ganze verständig und weise, alles Böse (und Unvollkommne) muß ausgetilgt sein [202]). Soll aber im ewigen Einerlei die Welt immer

200) Ich theile hier die dort (48) nur angeführte Stelle des Stobaeus Ecl. I, 370 wörtlich mit: *Ζήνων δὲ οὕτως ἀποφαίνεται διαῤῥήδην· τοιαύτην δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας· ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι· ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, ἐκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτειν.* Bei Diog. 142 wird noch bestimmter hervorgehoben die Theilung des Wassers oder Flüssigen (ὑγρότης) in Erde und Luft, und die Verflüchtigung dieser zum Feuer: *τὸ δὲ λεπτομερὲς (ὅταν) ἐξαερωθῇ καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ.* Seine Annahme vom Wasser als Mittelstufe übertrug Zeno auch auf das hesiodische Chaos, welches für das erste Gewordene haltend, er von *χεῖσθαι* ableitete, Philo de incorrupt. Mundi 941, d. Hoesch. Schol. ad Apollon. Rhod. I, 498 u. A.

201) Aehnlich Chrysipp b. Plut. Stoic. rep. 41, und *λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ.* vgl. folg. Anm.

202) b. Plut. a. u. O. *διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης εὐ-*

wiederum mit allen ihren Unvollkommenheiten sich erneuern? Sollten nicht wenigstens einige der Stoiker der Hoffnung sich getröstet haben, die Wiederbringung der Dinge werde eine stets vollkommenere werden? Die Annahme einer schlechthin gleichen Wiederkehr der Dinge, Menschen und Verhältnisse, wie Nemesius sie den Stoikern beilegt und Chrysippus sie ausgesprochen zu haben scheint, möchten wir nicht für eine in der Stoa zu ausschließlicher Geltung gelangten halten[203]). Aber freilich konnte die ganze Lehre von Weltverbrennung und Wiedererzeugung, welche auch Heraklits poetische Bezeichnungen, Sättigung und Verlangen, beibehalten hatte[204]), zu wissenschaftlicher Ausbildung nicht gelangen. Willkürlich mußte man die Dauer der Weltperioden bestimmen[205]), und

---

θυς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δὲ μεταβολὴν εἰς τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχήν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μεταβάλλων ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον — de Stoicor repugn. 39 Chrysipp. *ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μέν ἐστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μέν, ἀΐδεται δὲ συνεχῶς μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ δητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον* — Numen b. Euseb. Pr. Ev. XV, 18 *Ζήνων καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα πρότερον ἦν* — Plut. commun not. 17 *ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφον* vgl. Cic N Deor. II, 46. Acad. II, 37 Senec Consol. ad Marciam c. 25 extr. Diog (200).

203) Nemesius natur Hom- c 38 Chrys. b. Lactant Inst. VII, 23. vgl. Marc. Aurel VII, 19 Dagegen Senec natural. Quaest III, 30 omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus suspiciis natus ib 24 cum Deo visum orbiri meliora, vetera finiri

204) *κόρος* und *χρησμοσύνη*, Plut. de *E*I ap. Delph. c. 9. vgl. Philo Alleg. III, 62 Mang

205) Nach Plutarch l. l fall die Epoche des *κόρος*, des Berschsseins des reinen Feuers, nur von längerer Dauer sein als die der Verweltlichung, der *χρησμοσύνη* Ueber die verschiedenen Berechnungsweisen und Zahlenangaben s L Lipsius, Stoic. Physiol. II, 22 vgl Zeller S. 82, 3.

sehr natürlich, daß mehrere Stoiker die Lehre theils bezweifelten, theils verwarfen und an die Stelle derselben die aristotelische Annahme der Weltewigkeit setzten [206]). Wenn einige Stoiker (allgemeine Annahme scheint es nicht gewesen zu sein) mit der Weltverbrennung, dem großen kykäischen Sommer, einen entsprechenden Winter (Untergang durch Wasser) wechseln ließen [207]), so scheinen sie Anhalt für die Lehre vom periodischen Wechsel in Thatsachen der Erfahrung gesucht zu haben. — Die neue Welt faßte im unendlichen leeren Weltraume entstehn, den sie als Bedingung der entstehenden und bestehenden Welt für nothwendig hielten, während sie Inwesenheit desselben in der Welt durchaus läugneten und gänzliche Durchdringbarkeit der Körper behaupteten [208]), indem sie wahl auf den Alles durchdringenden Hauch sich verließen. So wie in der Weltbildung bei Uebergang ins Feuchte, Körper und Seele aus einander treten sollten, so auch das Wirkende und Leidende, und zwar so daß ersteres der Luft und dem Feuer, letzteres der Erde und dem Wasser einwohne [209]). Daß die Stoiker vom Heraklit sich entfernend die Vierheit der Elemente annahmen und sie für qualitativ bestimmte Grundstufen des Daseins hielten, kann uns nicht befremden; wohl aber daß sie ohne Berücksichtigung der aristotelischen Einreden, jedes derselben doch wiederum auf je ein Glied

206) Schon Boethus soll Weltewigkeit angenommen und ihm sollen andre Stoiker gefolgt sein, Philo incorruptile mundi 947. Hösch. Arius Didymus b. Euseb. Praep. Ev. XV, 18. Doch stehen mit diesen Angaben andre, namentlich rücksichtlich des Posidonius, nicht im Einklang, s. Zeller 80, Anm. Nur vom Panätius wird der Zweifel an periodischer Weltverbrennung bestimmt bezeugt, Cic. Nat. Deor. II, 46. Diog. 142.

207) Seneca natur. Quaest. III, 28 sq. Censor. de Die. Nat. nach Lipsius' Emendation, physiol. Stoicor. II, 21.

208) Plut. Placit. II, 9. Stob. Ecl. II, 390 sq. u. A. — Plut. comm. not. 37 . καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, κενὸν μηδετέρου περιέχοντος κτλ. vgl. Stob. Ecl. I, 376. Didym. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 κενὸν δὲ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ (τῷ κόσμῳ)

209) Chrysipp b. Plut. (202) — Plut. commun. not. 49. Nemesius, nat. Hom. 5. Seneca Quaest. Natur. III, 10.

der beiden Gegensätze des Warmen und Kalten, Festen und Flüssigen zurückführten, und zwar das Feuer auf das Warme, die Luft auf das Kalte, das Wasser auf das Flüssige, die Erde auf das Feste [210]). Ganz abgesehn davon daß sie die Flüssigkeit der Luft gänzlich außer Acht ließen, begaben sie sich auch alles Erklärungsgrundes rücksichtlich des Uebergangs der Elemente in einander. Nach Maßgabe ihrer Schwere sollten sie sich im kugelförmigen Weltgebäude übereinander lagern, und wie die Erde in der Mitte, so auch das ganze Weltgebäude kraft seiner Schwere festgehalten werden [211]). Durch die Annahme daß die vier Urstoffe in den Dingen nirgend rein vorkämen [212]), mochten sie der Frage nach dem Uebergang derselben in einander begegnen zu können glauben und unterschieden verschiedene Arten der Mischung, jenachdem die Theile nebeneinander gesondert blieben (παράθεσις), oder in durchgehender Ausdehnung (ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων) auf trocknem (μίξις) oder nassem Wege (κρᾶσις) sich durchdrängen, oder endlich ihre Eigenschaften in Eins zusammengingen [213]).

2. Erklärten die Stoiker Zeit, Raum und Leeres für Nichtseiendes, weil Unkörperliches, so schienen sie sich damit zugleich der Untersuchung über diese schwierigen Begriffe überhoben zu haben. Während sie sich mit Namenerklärungen von Raum und dem Leeren begnügten [214]), ließ Erörterung des Zeitbegriffs sich nicht so leicht abweisen. Daß die Zeit Bewegung voraussetze, erkannten sie an, und Chrysippus faßte sie als Intervall der Bewegung, sofern sie

---

210) Diog. 137.

211) Diog. ib. u. 155. Plut. Plac. I, 12, 5 u. A. — Cic. N. D. II, 17 sq. Diog. 140. 137. 155 u. A. — Zeno b. Stob. Ecl. 406. Plut. def. Orac. 28.

212) Senec. quaest. Nat. III, 10 in omnibus sunt omnia . . ex omnibus omnia sunt. Alex. Aphrod. de Anima II, 148. Stob. Ecl. I, 314. Marc. Aurel. VII, 47.

213) Stob. Ecl. I, 376. vgl. Diog. 151.

214) Sext. Hypot. III, 124. Chrysipp. Stob. Ecl. I, 390 sq. Die Unterscheidung von τόπος und χώρα ist unerheblich.

das Maß der Schnelligkeit und Langsamkeit sei, oder auch als das der Bewegung der Welt folgende Intervall[215]), — Erklärungen welche ihre Abhängigkeit von Aristoteles vergeblich zu verläugnen streben. Gleich dem Leeren soll die Zeit unendlich ausgedehnt der Vergangenheit wie der Zukunft nach, dazu gleich dem Stoffe ins Unendliche theilbar sein, ohne daß das Theilbare jedoch aus unendlich vielen Theilen bestande[216]). Auch die Frage nach dem Realen in der Zeit wird berührt und dieses auf das Gegenwärtige beschränkt, Vergangenheit und Zukunft den blaßen Aussagen zugezählt, jedoch anerkannt, auch das Gegenwärtige bestehe nur als Grenze zwischen Zukunft und Vergangenheit[217]). Die Frage, ob Etwas vor der Zeit gewesen sei, beantwortet Seneca durch Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit[218]). Noch weniger Spuren eigener Forschung finden sich in den allerdings sehr spärlichen Nachrichten über die stoischen Vorstellungen vom Weltgebaude und von den meteorologischen Erscheinungen. Die Unterscheidung zwischen der Welt mit dem Leeren und ohne dasselbe (dem ὅλον und πᾶν), deren ersteres weder körperlich noch unkörperlich sein soll, ist kaum erwähnenswerth. Auch nicht die dreifache Bedeutung von Welt[219]). Auf Sichtung jener Nachrich-

---

215) Stob. Ecl I, 260 . . κινήσεως διάστημα, καθ' ὃ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει. vgl. Posidonius b. Stob. 258

216) Stob. l. l. ὥστε μήθ' ἕνα κατ' ἀπορισμὸν ἐνεστάναι χρόνον ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι. Diog 150 οὐκ ἄπειρον δέ φησιν αὐτὴν (τὴν τομήν) ὁ Χρύσιππος οὐ γὰρ ἔστι τι ἄπειρον, εἰς ὃ γίνεται ἡ τομὴ ἀλλ' ἐκταλητὸς ἐστι.

217) Plut commun. not. 41 Χρύσιππος . . „τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐκ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφεστηκέναι, φησί, μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός“ Id. ib „τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι τὸ δὲ παρεληλυθός.“ Posidonius b Stob. Ecl. I, 258 . . τὸ δὲ νῦν καὶ τὸ ἅμοια ἐν πλάτει (χρόνου) καὶ οὐχὶ κατ' ἀπορισμὸν νοεῖσθαι. vgl. Seneca de brevit. Vitae c. 10.

218) Seneca Ep 89.

219) Sext Math. IX, 332. Diog 148 Plut. comm. not. 30. — Diog 137 sq. u. A. vgl. Krische 424 f.

ten müssen wir hier verzichten; auf einige wenige werden wir zurückzukommen Gelegenheit haben. An umfassendem Schema für Betrachtung der Dinge und Wesen fehlte es ihnen jedoch nicht. Sie unterschieden vier Arten zur Einheit gelangter Körper, die durch Wirksamkeit der nackten (bewegenden?) Kraft (ψιλὴ ἕξις) zusammengehaltenen unorganischen, die von der Natur (φύσις) durchdrungenen organischen der Pflanzen, die beseelten der Thiere und die mit vernünftiger Seele begabten [220]), — also nach Voraussetzung einer vierfachen Art der Wirksamkeit der Weltkraft. Der höchsten Stufe der Wesen werden auch die Himmelskörper, als vernünftige und selige zugezählt. Sie, die göttlichsten und hochsten Weltwesen, sollen reinen ätherischen Stoffes sein, jedoch durch die Ausdünstungen der Erde, der Flüsse und des Meeres genährt werden [221]), je nach dem verschiedenen Range, den sie in den himmlischen Regionen einnahmen, — eine Ausbildung der heraklitischen Lehre, die der Epheser schwerlich sich würde haben gefallen lassen. Im Uebrigen schlossen sie sich dem platonischen Planetensystem an. Die von Aristoteles und Theophrast angebahnten Untersuchungen über den Bau der Pflanzen und Thiere fortzuführen, fühlen die Stoiker sich nicht angeregt; nur auf Das was letzteren mit dem Menschen gemeinsam ist, richten sie ihre Aufmerksamkeit, und scheinen auch nicht sonderlich bestrebt gewesen zu sein von den verschiedenen Wirkungsweisen jener vierfachen Stufen der Weltkraft sich Rechenschaft zu geben.

3. Die Seele, die menschliche wie die thierische, mußten sie, nach Maßgabe ihrer Grundvoraussetzung, für körperlich halten und beriefen sich, gleich den Epikureern, darauf, daß nichts Unkörperliches das Körperliche zu berühren, mit ihm zu leiden und von ihm getrennt zu werden vermöge [222]). Ferner darauf, daß Leben und

220) Sext. Math IX, 81. — Plut. virt. mor. 12 u M. Aurel. u. A fügen die vierte Stufe hinzu. vgl. Krische 383. Zeller 37, 5.

221) Cic Nat. Deor II, 15 16 Acad II, 37. Plut. Stoic repugn. 41 u. v. A. ſ vorzüglich Krische's Forsch. 385 ff. vgl. Zeller 98 f. 3. 1.

222) Cleanthes und Chrysippus b Nemes de nat Hom. p. 33 ed.

Bewegung nur aus Lebenswärme sich ableiten lasse und daß mit der Zeugung auch die geistigen Eigenschaften sich fortpflanzten [223]). Mag die Seele als Hauch oder warmer Hauch oder als Feuer bezeichnet werden, an das Blut gebunden, soll sie von den Ausdünstungen desselben genährt werden, und durch den ganzen Körper verbreitet, ihn in innigster Weise durchdringen. In Folge der Theilbarkeit alles Stoffes gehe, nehmen sie an, bei der Zeugung ein Theil des Seelenwesens auf das Erzeugte über, entwickele sich vor der Geburt als Pflanzenseele und gestalte sich nach der Geburt, kraft der Einwirkung der äußeren Luft, zur Thierseele. Obgleich durch den ganzen Körper verbreitet, wird doch der Hauptsitz der Seele in der Brust oder im Herzen als Centralorgan für den Athmungsproceß und die Stimme, oder nach der Annahme einiger andrer, im Gehirn gesucht [224]). Vom Centralorgan sollten dann, durch Luftströmungen vermittelt, die verschiedenen Seelenfunktionen ausgehn, deren sie sieben annahmen, die fünf Sinne, das Zeugungs- und das Sprachvermögen, beherrscht von dem obersten Denk- oder Vernunftvermögen [225]). Wir wollen nicht in Vergleichung der Physiologie der Stoiker mit der des Aristoteles eingehn, die, so weit unsre Nachrichten von ersterer reichen, zum Nachtheil jener gereichen müßte, dürfen aber wohl uns freuen daß sie die Zusammengehörigkeit von Sprach- und Vernunftvermögen so entschieden anerkannten und daß sie die Einheit des Seelenwesens so bestimmt festhielten; auf die leitende oder Grundkraft, den Sitz des Ich, führen sie auch die Empfindung und Begehrung zurück [226]).

---

223) Cic. N. Deor. III, 14. Diog. 156 sq. — Cleanthes b. Nemesius p 32.

224) s. die Belegstellen b Zeller S. 100 ff.

225) Galen de Hippocr et Plat. III, 1. Diog. 110 157. Stob. Ecl. I, 878. Plut. Plac IV, 4.

226) Cleanth. Hymn 4. — Plut. de virt. mor. 3 . . . ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κινεῖσθαι τε μένεσθαι καὶ ἀρετήν. Den Thieren wollte Chrysippus daher keine πάθη zu-

In dieser Beziehung kam ihnen ihre materialistische Voraussetzung zu Hülfe. Gleichwie die Gottheit als Weltfeele die ganze Welt durchdringen und lenken soll, so auch die menschliche Seele, ein Theil oder Ausfluß derselben, alle ihre Thätigkeiten; und Posidonius hatte, im Anschluß an Plato's Timäus, die Erkenntniß der Natur auf die uns eingeborene göttliche Vernunft zurückgeführt [227]).

3. Die stoische Gotteslehre.

1. Die von Zeno begonnene Ineinsbildung von Natur und Gottheit wird von den folgenden Stoikern fortgeführt, doch mit bestimmterer Beachtung der dabei hervortretenden Schwierigkeiten. Auf die von den verschiedenen Stoikern in von einander abweichender Weise versuchten Bezeichnungen des Fluidums näher einzugehen, in welchem sie die Wesenheit oder die Wirksamkeit der Gottheit suchten, vertohnt sich kaum der Mühe [228]). Es sollte der Sinnenwelt angehören und doch, deß mußten sie sich bescheiden, durch sinnliche Wahrnehmung nicht zu erreichen, durch Erfahrung nicht zu bewähren sein. Sie hätten immerhin sich begnügen können zu sagen, was sie im Sinne trügen, wäre das denkbar Feinste im ganzen Gebiete des Stoffartigen, zumal der Wechsel der Ausdrücke, deren sie sich zur Bezeichnung desselben bedienten ([198]), von ihrem Bewußtsein zeugt, die völlig entsprechende nicht finden zu können. Das, worauf es ihnen hätte ankommen müssen, jenen göttlichen

---

gestehn und bezeichnet die ὄρεξις als ὁρμὴ λογική, b. Galen. l. l. V, 6. IV, 2. — Id. ib. II, 2 καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο δεικνύντες αὐτεύς ἐν τῷ ἀποφαίνεσθαι τὴν διάνοιαν εἶναι.

227) Epictet. Diss. I, 18, 6. M. Aurel. II, 4 V, 27. IX, 8. XII, 30. Seneca, Ep. 41. — Posidon. nach Sext. Math. VII, 93 . . . οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει περιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου. Auch Kleanthes Hymn. v. 12 σὺ (Zeus) κοσμοῦ κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ κτλ. Noch entschiedener legt Jamblichus b. Stob. Ecl. I, 886 den Stoikern die Lehre bei, εἷς τέ ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διανόησις.

228) vb. Anm. 198. vgl. Zeller S. 71, 2. 72, 1. 75, 1.

Stoff so zu bezeichnen, daß mindestens Hinweisungen darin auf die über alles Stoffliche hinausliegenden Prädikate, die sie der Gottheit beizulegen sich gedrungen sahen, sich gefunden hätten, war ohnmöglich. Eher mochten sie wähnen die Wirkungsweisen der Gottheit durch das Bild von Hauch- und Luftströmungen veranschaulichen zu können, wie wenig sie auch dieses Bild in den Bereich erfahrungsmäßiger Vorgänge zu ziehn vermochten. Aehnlich verhält sichs mit den verschiedenen Versuchen die Stelle im Weltall zu bezeichnen, von wo aus Gott die Welt lenke und durchdringe: Kleanthes behauptete, von der Sonne aus, Boethus, wie es scheint, vom Fixsternhimmel aus, der eine mit nicht besserem Grunde als der andre. Zeno u. A. identificirten die Gottheit mit der Welt, d. h. mit der inneren Wesenheit derselben [229]). Wie aber fassen sie die wirkende Kraft Gottes? Zunächst in Uebereinstimmung mit der ihm beigelegten Materialität, ähnlich wie der Peripatetiker Strato, als die mit Nothwendigkeit wirkende Naturkausalität, oder auch als reale Vorherbestimmtheit, und schon Zeno soll diese als die den Stoff bewegende Kraft bezeichnet haben [230]); woraus man jedoch wohl nicht schließen darf, er habe sie auf die unterste Stufe der Wirksamkeit Gottes beschränken wollen. Jene Nothwendigkeit wird dann dem Naturgesetz und dieses der Vernunft gleichgestellt [231]);

---

229) Cic. Acad. II, 41 Cleanthes . . . solem dominari et rerum potiri putat. Diog. 148 *Βόηθος οὐσίαν θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν (φησίν)* — Id. ib. *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.* So auch Chrysippus und Posidonius. Cic. de N. D. I, 14 Cleanthes . . . tum ipsum mundum deum dicit esse, tum aet. c. 15 Chrysippus . . ipsumque mundum deum dicit esse, et eius animi fusionem universam. Acad. I, 11 Zeno . . statuebat . . ignem esse ipsam naturam aet. Didym. b. Euseb. Ev. Pr. XV, 15 *καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος.*

230) Plut. Stoic. rep. 34 *ἡ κοινὴ φύσις . . εἱμαρμένη.* Seneca Nat. qu. II, 45 fatum, natura und mundus. Stob. Ecl. I, 178 *Ἀντίπατρος ὁ Στωϊκὸς θεὸν ἀπεφαίνετο τὴν εἱμαρμένην* — Id. ib. *Ζήνων . . δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κτλ. (τὴν εἱμαρμένην λέγει).*

231) Cic. N. Deor. I, 14 Zeno autem naturalem legem divinam

wie hätte auch die Stoa an einem bewußtlos wirkenden Naturgesetz sich genügen lassen können? Damit schien denn der Uebergang zu einer Weltseele, einem Weltgeiste und einer nach Zwecken wirkenden Vorsehung gewonnen zu sein; könnte ja sonst die Weltvernunft nicht für die Menschen vorsehend Sorge tragen. Es schoben die Stoiker daher die Begriffe von Nothwendigkeit, Naturgesetz, Geist, Vernunft und Vorsehung unbedenklich in einander[232]), geleitet durch die weit über die Grundsätze ihrer Physik hinausreichenden Ueberzeugungen ihres sittlich religiösen Bewußtseins. Und doch mußten sie auch wieder versuchen jene verschiedenen Begriffe, unbeschadet der vorausgesetzten Einheit, irgendwie aus einander zu halten. Chrysippus hatte dem Zeus (als ungetheilter und oberster Einheit) die Welt und den Menschen verglichen, die Seele der Vorsehung; und in der Weltverbrennung sollte Zeus als der einzige unzerstörbare der Götter in die Vorsehung sich zurücknehmen und beide sollten ungetrennt in der einigen Wesenheit des Aethers bestehn; Posidonius betrachtet den Zeus als erstes, die Natur als zweites, die Vorsehung als drittes Princip, — mehr nach begrifflicher als physischer Abfolge; den Stoikern zufolge, welche Didymus berücksichtigt, sollte Zeus, — identisch mit der Welt, als Grund des Lebens, — Vorherbestimmtheit, weil Alles von Ewigkeit her unausweichlich bewältigend, Adrastea zur Bezeichnung der Unentrinnbarkeit, Vorsehung endlich, weil Alles zum Heilsamen führend, benannt wor-

esse censet (151). . . . animantem . . aliis autem libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. Seneca de Benefic. IV, 7 quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toto mundo et partibus eius inserta? Diog 88 ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος κτλ. — Didym. b. Euseb Pr. Ev XV, 15 (ὁ λόγος) ἐστὶ φύσει νόμος, τὰ δ' ἄλλα πάντα γεγονέναι τούτων (τῶν ἀνθρώπων) ἕνεκα. οἷς ἀκολουθῶς νομιστέον προνοεῖν τῶν ἀνθρώπων τὸν τὰ ὅλα διοικοῦντα θεόν Plut. l. l. πρόνοια.

232) s. bes. Plut. a. a. O. Cic. N. Deor i, 14. Lactant. de vera Sapientia 9. Stob. Ecl. I, 178 u. A. vgl. Chrysippus' etymologische Deutungen b. Diogenianus, Euseb. Pr. Ev. VI, 8. Anm. 230 f.

den sein[233]), — ein schwacher Versuch die verschiedenen Bezeichnungen ein und desselben höchsten Princips zu rechtfertigen. Nur theilweise versuchte man sie auf die verschiedenen ihm beigelegten Stufen der Wirksamkeit zurückzuführen, indem man diese als verbindende und zusammenhaltende Kraft (ἕξις), als organisirende Kausalität (φύσις), als beseelende und vernünftige Wesenheit faßte ([234]). Diese verschiedenen Arten mochte man wahnen durch entsprechende Verhältnisse des stufenweis sich verflüchtigenden Stoffes der Luft und des Aethers veranschaulichen zu können. Die Nothwendigkeit des Naturlaufs auf die erste oder die beiden ersten Stufen zu beschränken und der nach Zwecken wirkenden Vorsehung die höheren Stufen vorzubehalten, konnte die Stoa nicht versuchen; sie hätte sonst auf die so scharf von ihr betonte Lehre von der Einheit der Welt und der durchgängigen Wechselbeziehung in allen Theilen derselben (συμπάθεια) [234]) verzichten müssen; und darauf konnte sie nicht verzichten, ohne den Haltpunkt ihrer ganzen Physik und theilweise auch ihrer Ethik aufzugeben. So mußte sie denn bei der Zwiespältigkeit ihres höchsten Princips zunächst nach Beweisgründen für je eine seiner beiden Seiten sich umsehn. Zur Bewährung seiner feurigen oder ätherischen Natur berief sich namentlich Kleanthes darauf daß alle Theile der Welt durch Wärme

---

233) Plut. comm not 36 *λέγει γοῦν Χρύσιππος, ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἀφῃρῆσθαι ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν, ἀνεχωρῆσαι ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ἀμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.* — Stob Ecl. I, 178 *Ποσειδώνιος (τὴν εἱμαρμένην) τρίτην ἀπὸ Διός πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην.* — Didymus b. Euseb. Pr Ev XV, 15 *διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστί· καθόσον δὲ εἱρομένῃ λόγῳ πάντα διοικεῖ ἀπαραβάτως ἐξ ἀϊδίου, προσονομαζεσθαι εἱμαρμένην, Ἀθηνᾶν δὲ ὅτι οὐδὲν ἔστιν αὐτὸν ἀποδιδράσκειν, πρόνοιαν δὲ ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα.*

234) Sext. Math. IX, 78 sq Diog. 140. Alex. de Mixt. 142 u. A. vgl. Zeller 87, 1. 1 u. Anm. 245.

zusammengehalten würden und die Welt selber nur durch gleiche und ähnliche Natur in solcher Dauer, d. h. ewig, erhalten werden könne[235]). Ebenso hatte er für die Annahme daß der Himmel, d. h. die Himmelskörper, feurig seien, wie schon Zeno angenommen, ihren Glanz und ihre erwärmende Kraft angeführt[236]). Wenn dann wiederum schon Zeno behauptet hatte, Gott müsse nach unzweifelhaftem Begriff der Seele, ein beseeltes und zwar als das vollkommenste in der ganzen Natur gedacht werden[237]), indem er zugleich den vermenschlichenden Vorstellungen der Epikureer entgegengetreten war: so versuchte Kleanthes ausführlich das Dasein Gottes und seine Fürsorge für die Welt und die Menschen zu erweisen. Zuerst berief er sich auf die Mantik und unser Vorahnungsvermögen des Zukünftigen, auf das Dasein der Gottheit als Urhebers desselben zurückschließend[238]). Ein zweiter Beweis war

---

235) Cic. N. Deor. II, 9.

236) Stob. Ecl. I, 538. — Cic. ib. II, 11. — vgl. ib. II, 9 sq. III, 14.

237) Cic. N. D. II, 8. 17 sed quam talem esse deum certa notione animi praesentiamus, primum ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit praestantius est, was dann wiederum auf die Welt ausgedehnt wird und ib. c. 31 geschlossen, daß die Götter auch rationis compotes seien; und ferner: ex quo intelligitur prudentiam quoque et mentem a diis ad homines pervenisse. vgl. II, 12. Sext. Math. IX, 101 *Ζήνων δὲ ὁ Κ. ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ. τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικὸν ἐστιν ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος.* Ib 104 *καὶ πάλιν . . τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττον κτλ.* Sehr schwach ein anderer dem Zeno beigelegter Beweis, ib 133, wenn nicht etwa ein Mittelglied fehlt; schwach auch die Art, wie Diogenes aus Babylon (ib. 134) es zu ergänzen sucht. Ein ähnliches Argument des Chrysippus *ἀπὸ συμβεβηκότος* b. Themist. in Top. Scholia 245, 23.

238) Cic. N. Deor. II, 5 Cleanthes quidem noster quatuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones (muthmaßlich in seinem Buche *περὶ θεῶν*, Diog. 175). Primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum. Ib. c. 4 quorum enim interpretes sunt, eos ipsos esse certe necesse est,

von der Größe der Wohlthatm hergenommen, die durch die Lenkung der Weltverhältnisse, durch die Fruchtbarkeit des Erdbodens und Aehnliches uns zu Theil werdm; ein dritter von den furchtbaren und neuen Naturereignissen, welche die Menschen an eine himmlische und göttliche Gewalt mahnten; ein vierter von der gleichmäßigen Bewegung des Himmels, der Verschiedenheit, Mannichfaltigkeit, Schönheit und Ordnung der Gestirne. Es bewährt sich durch diese drei letzten dem teleologischen Beweise angehörigen Argumente, die von andren Stoikern sehr ins Einzelne durchgeführt sein müssen [239]), daß man, was schon vom Zeno berichtet wird, zunächst auf Sokrates, nach den xenophontischen Mittheilungen, zurückzugehn pflegte. Chrysippus hatte gleichfalls, wie es scheint, hervorgehoben, daß die ewige Ordnung der Gestirne und der Natur einen Urheber von höherer Kraft und höherem Geiste voraussetze, und so auch der menschliche Geist selber [240]). Eigenthümlicher schließt Kleanthes: wenn es Gradunterschiede der Vollkommenheit im Gebiete der Natur und der Seele (des Lebensprincips) gibt, so muß es auch eine vollkommenste Natur und eine vollkommenste Seele geben, da Fortschritt ins Unendliche undenkbar ist; nun ist unter den irdischen Wesen der Mensch, rücksichtlich der Seele wie des Leibes, das vorzüglichste, und dennoch schwach, der Sünde unterworfen und hülfsbedürftig: also ist er nicht das höchste und vollkommenste Wesen; ein solches muß über den Menschen hinausragen, frei von allem Bösen und mit allen Tugenden (Vollkommenheiten) erfüllt, d. h. Gott sein [241]): eine Beweisführung, in der man nicht mit Unrecht die Anfange der ersten Hälfte des ontolo-

---

deorum autem interpretes sunt: deos igitur esse fateamur vgl. Divinat. c. 5.

239) Cic. N. Deor. II, 5. vgl. III, 7. Plut. Plac. I, 6, 2. Seneca de Provid. 1. — Acad. II, 38.

240) Id. N. D. II, 6. vgl. Zeno b. Cicero ib. 8.

241) Sext. Mathem. IX, 88 sqq. Cic. N. Deor. II, 12 atque etiam, si a primis inchoatisque naturis ad ultimas perfectasque voluimus procedere, ad deorum naturam perveniemus necesse est. oct. c. 13.

gischen Arguments für's Dasein Gottes erblickt hat. Doch mag Kleanthes auch hier die in Sokrates' Unterredung mit Aristodemus enthalten Spuren nur weiter verfolgt haben[243]). Auch Chrysippus, nachdem er nachgewiesen, daß das vollkommenste weltliche Wesen der Mensch sei und um seinetwillen das Uebrige, er aber doch nicht vollkommen, hatte auf ein vollkommen sittliches und weises Wesen, d. h. das göttliche, geschlossen[244]).

2. Ward nun von den Stoikern Gott mit der Welt mehr oder weniger ausdrücklich, als innerste Wesenheit derselben, identificirt, und die Vollkommenheit Gottes auf die Welt übertragen, so mußten sie sich die Aufgabe stellen die Vollkommenheit der Welt nachzuweisen und die dagegen geltend zu machenden Bedenken zu beseitigen. Sind sie hin und wieder geneigt auf die Unvollkommenheit des Stoffes sich zu berufen, so verfallen sie, im Widerspruch mit der Voraussetzung daß der Stoff qualitätslos, allen Formen des bewegenden und formenden Princips widerstandslos sich hingebe, dem Dualismus[244]). Hatten sie von der durchgängigen Harmonie und Zweckmäßigkeit in der Welt der Dinge auf einen nach Zwecken wirkenden intelligenten und einigen Urheber derselben geschlossen, so suchten sie nun umgekehrt die durchgängige Harmonie und Zweckmäßigkeit der Welt thatsächlich zu bewähren. Harmonie setzt Mannichfaltigkeit und ein Ineinandergreifen der mannichfaltigen Bestandtheile nach dem Verhältniß von Ursache und Wirkung, von Zweck und Mittel voraus. Die Welt besteht, unternehmen sie zu zeigen, weder aus gänzlich gesonderten, noch blos (äußerlich) verknüpften Theilen, findet sich ja auch kein leerer Raum innerhalb der Welt; vielmehr wirken Sterne und Mond auch auf die irdischen Dinge und ihre Verhältnisse ein; Himmlisches und Irdisches ist zu durchgängiger Einstimmung (*σύμπνοια*

242) Xenoph. Memor. I, 4. vgl. Sext Math. IX, 92.

243) Cic. N. Deor II, 14 vgl. c. 11

244) Seneca Provident 5 non potest artifex mutare materiam. Dagegen Chrysippus b. Plut. commun. not. 34 *οὐ γὰρ ἦ γε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν κτλ.*

und συντονία) mit einander verbunden, die ganze Wesenheit durch Einen sie durchdringenden Hauch zu durchgängiger Wechselbeziehung aller ihrer Bestandtheile geeinigt [245]). Daher denn auch überall das Eine als Mittel dem Andren zur Erreichung von Zwecken dient, die Früchte der Erde den Thieren, diese dem Menschen [246]). Unter den von der Natur deabsichtigten Zwecken wird auch die Schönheit nicht außer Acht gelassen; und eben so wenig die Mannichfaltigkeit der Welt, in welcher nicht je zwei Dinge einander völlig gleich seien [247]). Soll nun aber die Welt um der Menschen und Götter willen da sein, so doch nur, sofern der Mensch geboren ist, um die Welt zu betrachten und nachzuahmen, selber ein Theil des Vollkommnen; Endzweck kann nur die Welt selber in ihrer Vollkommenheit sein [248]). Die gegen die Vollkommenheit der Welt erhobenen Einwendungen hatten Chrysippus in mehreren

---

245) Die schon vorher (234) angegebenen Beweisstellen ergänzen einander gegenseitig. Sext. Math IX, 78 sq. hebt hervor daß der Weltkörper nicht ἐκ συναπτομένων noch ἐκ διεστώτων bestehn könne, wegen der in ihm stattfindenden συμπάθεια, mithin ἡγεμονίου τε sei: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις Diog 140 bezeichnet die συμπάθεια näher als τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν, und beruft sich auf Apollodorus, Chrysippus, Posidonius u. A. vgl. 143. Alex. Aphr. de mixt. I. 142 führt das συμπαθὲς εἶναι πάντῃ τὸ πᾶν, auf das es durchdringende πνεῦμα zurück. Aehnlich Andre. Zeller bemerkt mit Recht (S 88 Anm.) daß namentlich bei den älteren Stoikern nur von einem erfahrungsmäßig nachweislichen *influxus physicus*, nicht von einer magischen Zusammenstimmung die Rede sei. Es lag ihnen darum die Einheit des Weltalls in den Wechselbeziehungen oder seiner Theile hervorzuheben.

246) Cic N. Deor. II, 14. 45 sq nach Chrysippus.

247) Plut Stoicor Rep. 21 nach Chrysipp.: Schönheit des Pfaues. vgl. M. Aurel. III, 2. — Cic. Acad. II, 26. Sen. Ep 113.

248) Cic. Fin. III, 20. N Deor. II, 53. 62. vgl. Diog 183 Stob. Ecl. I, 444 — Cic. N. D II, 14 Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandem, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti. Sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam quod non insit in eo, perfectus undique est.

Schriften [249]) und nach ihm andre Stoiker ausführlich zu widerlegen unternommen. Zunächst beriefen sie sich darauf, daß die Theile der Welt nicht vollkommen sein könnten, eben weil sie nicht Selbstzwecke seien, sondern durchgängig in Beziehung zum Ganzen ständen ([249b]), sei es gemäß der nothwendigen Abfolge von Ursache und Wirkung, oder im Verhältniß der Mittel zum Zweck, oder auch als Folge des Bezweckten (*κατὰ παρακολούθησιν*). So sei Gesundheit der lebenden Wesen das Bezweckte, Krankheit und Bekümmerniß die unabwendbare Begleitung [250]). Oder es wurde der Nutzen hervorgehoben, der aus dem Lästigen, wie Mäuse und Wanzen, oder aus dem Uebel, wie der Krieg, sich ergebe [251]). Auch erinnern sie, wie manches Uebel Folge und Strafe der Verschuldung sei [252]). Schwieriger allerdings war das Böse mit der Vollkommenheit der Welt in Einklang zu bringen. Die Mitschuld der Gottheit mußten sie läugnen und das Böse auf den Trieb, die Denkweise, den Vorsatz des Schuldigen zurückführen und dennoch anerkennen daß auch der Böse nach unabänderlicher Vorherbestimmtheit handle, wie er handle [253]). So gestanden sie denn theils daß Beseitigung des Bösen nicht möglich und nicht wohl gethan gewesen sein würde,

---

249) Chrysippus namentlich in den Schriften *περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκληκὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν κόσμῳ* (Plut. Stoic Rep 37) und *περὶ Προνοίας*, Gell VI, 1, 7 sqq.

250) Chrys. b. Plut Stoic rep. 44 *τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν. οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη, τῷ πρὸς τὸ ἕλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὑτὰ εἶναι.*

251) Gell. l. l. (249). vgl. Plut de Animal. procr. 6.

252) Chrys. b. Plut. St. Rep. 21. 32. vgl. Marc. Aur. VIII, 50. Plut. l. l. 35. 15.

253) Chrys. b. Plut Stoic Rep 33 *ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογόν ἐστιν* b. Gell VI, 2, 7 sqq. quemquem ita sit, ut ratione quadam necessaria et principali cuncta atque concexa sint fato omnia, ingenio tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnexia . . . *ὡς τῶν βλαβῶν ἑκάστης παρ' αὐτοῖς γινομένων καὶ κατὰ ὁρμὴν αὐτῶν ἁμαρτανόντων τε καὶ πλημμελούντων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ θέσιν*

theils betrachteten sie das Böse als den nothwendigen Gegensatz des Guten, theils hoben sie hervor, wie es durch die Gottheit zum Guten gelenkt und durch Strafe gesühnt werde [254]). Zur Beseitigung der Einrede, wie doch in der vollkommenen Welt es so häufig den Guten übel, den Bösen wohl ergehn könne, berufen sie sich theils auf eine, dann freilich mit der göttlichen Vorsehung nicht zu einigende Nothwendigkeit, theils darauf, daß die Glückseligkeit des Guten durch kein Mißgeschick getrübt werden könne, theils, daß dieses ihm zum Mittel werden solle seine sittliche Kraft im Kampfe mit demselben zu üben und zu stärken [255]). Aber schon hier zeigt sich, wie sie die Voraussetzung unbedingt wirkender Nothwendigkeit mit den Ueberzeugungen von einer nach Zwecken waltenden göttlichen Vorsehung und von Freiheit der Selbstbestimmung, als Bedingung der Zurechnung unsrer Wollungen und Handlungen, nicht zu einigen vermochten.

3. Nicht ohne sichtbare Verlegenheit wenden sich die Stoiker zu dem Versuche, ihre Ueberzeugung von der Einheit des allwaltenden göttlichen Wesens mit dem Glauben des Polytheismus auszugleichen. Sie konnten den auf weitverbreitete Voraussetzungen und Begriffe, d. h. auf Principien ihrer eignen Erkenntnißlehre, sich

---

254) Chrys. b. Plut. Stoic. Rep. 36 *κακίαν δὲ καθόλου ἆραι οὔτε δυνατὸν ἐστιν οὔτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι.* — b. Gell. VI, 1 extr. . . vitia ibidem per affinitatem contraria mala sunt. b. Plut. ib. 35. *οὐκ ἀχρήστως (ἡ κακία) γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν πάγαθὸν ἦν*, vgl. commun. not. c. 13 ib. c. 14, wie es auch in einer Komödie *ἃ καθ' ἑαυτὰ μέν ἐστι φαῦλα, τῷ δὲ ὅλῳ ποιήματι χάριν τινὰ προστίθησιν.* vgl. Gell. VI, 1. — Cleanth. hymn. 18 sqq. — Plut. Stoicor. repugn. 35. 15.

255) Plut. ib. 37 *πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι*, und Aehnliches vgl. Seneca Provid. 5. — Die übrigen Trostgründe ausführlich von Seneca in der genannten Schrift entwickelt. c. 2. nihil accidere bono viro mali potest . . . omnia adversa exercitationes putat. c. 3 . . astendam quam non sint quae videntur, mala. Nunc illud dico ista quae tu vocas aspera . . primum pro ipsis esse, quibus accidunt, deinde pro universis . . Illo adjiciam, fato ista fieri.

ſtützenden Glauben nicht ſchlechthin verwerfen, noch die bunte Welt menſchenähnlicher Götter ſich gefallen laſſen. Der einige göttliche Urgrund der Welt aber wirkt ohne ſich zu ſpalten, in verſchiedenen Richtungen und auf verſchiedenen Stufen. So verſuchte denn ſchon Zeno Heſiods Theogonie mit ſeiner Gotteslehre in Einklang zu bringen und die homeriſchen Mythen zu deuten. Ihm folgte Kleanthes, Perſäus, Chryſippus, Diogenes u. A., bis in die letzten Zeiten der Stoa. Namentlich Chryſippus hatte ſeine gewohnte Schreibſeligkeit auch auf die Theologumena ausgedehnt, die man dem Orpheus und Muſäus beilegte [256]). Daß die Geſtirne vom reinſten ätheriſchen Stoffe und göttlichen Weſens ſeien, ſtand ihnen und ſo ja auch dem Plato und ſelbſt dem Ariſtoteles, im voraus feſt [257]). Ebenſo legten ſie dem Erſtgeborenen und der Grundlage der Welt des Gewordenen, den Elementen, Göttlichkeit bei [258]). Und warum nicht auch alle Dem, woran die Perioden der Entwickelung hafteten, wie dem Jahre, dem Monate und den Jahreszeiten? oder worin die göttliche Fürſorge für den Menſchen vorzugsweiſe ſich offenbare, wie den Früchten, dem Wein u. ſ. w [259]). Auch die den Heroen der Vorzeit gewidmete Verehrung als bevorzugten Trägern des göttlichen Geiſtes, konnten ſie für berechtigt halten [260]). Dionyſius, Zeno's (?) Schüler, unterſchied drei Arten göttlicher Weſen, Geſtirne, unſichtbare Götter und Heroen; Andre ihrer ſieben [261]). Aber wie nun aus dem bunten Gewirre der Mythen, nach Abſtreifung des Geſchlechtlichen und andrer vermenſchlichenden Hülle [262]),

256) ſ. Kriſche S. 391 ff. 433. 479. — Noch bei L. Annaeus Cornutus, einem Zeitgenoſſen Seneka's, finden ſich viele dergleichen Mythenerklärungen.

257) Cic. N. Deor. I, 14. II, 15 sqq. u. ob. Anm. 221.

258) Cic. N. Deor. I, 15. II, 26. Diog. 147 ib. Interprett.

259) Cic. N. Deor. I, 14. — Id. ib. II, 23 (Perſäus wird genannt) Plut. de laide c. 66. vgl. Kriſche 442.

260) Cic. II, 24. I, 15 nach Perſäus und Chryſippus.

261) Tertul. ad natur. II, 2, 14. — Plut. Plac. I, 6, 10.

262) Chryſippus verwarf den Geſchlechtsunterſchied, nach Phaedrus col. 2. vgl. Cic. N. Deor. I, 14. II, 17.

den ihrer Lehre entsprechenden Kern nachweisen? Sie mußten natürlich zu allegorischen Erklärungen ihre Zuflucht nehmen und wenngleich sie anerkannten daß dabei mit Vorsicht zu verfahren sei [263]), so überließen sie sich doch den abenteuerlichsten Etymologien. Vorzüglich mußten sie versuchen die Spuren zu verfolgen, die in den Beziehungen der übrigen Götter zum Zeus, den ja auch die Mythologie als Vater und Beherrscher der Götterwelt anerkannt hatte, einigermaßen, wenn auch oft gewaltsam genug, sich nachweisen ließen. Rücksichtlich des Einzelnen müssen wir hier auf Untersuchungen verweisen, deren weitere Verfolgung außer unserm Zweck und Bereich liegt [264]).

4. Zu dem alten Götterglauben, dem sie, von ihrem Standpunkte ihn läuternd, sich anzunähern suchten, gehörte auch Mantik und Dämonologie. Erstere ward zuerst von Zeno und Kleanthes, dann mit großer Ausführlichkeit von Chrysippus, Diogenes von Babylon, Antipater und Posidonius behandelt; nur Panätius sprach sich zweifelnd darüber aus. Sie konnten die Zeichen, aus denen die Wahrsager weissagten, nicht für Vorbedeutungen gelten lassen, sondern nur für Anzeichen Dessen, was geschehen sei, und woraus die Folgen sich abnehmen ließen [265]). Das Verständniß solcher Zeichen, deren es unzählige, nur durch Deutung noch nicht erreichte, gebe, führten sie theils auf natürliche Anlage theils auf Kunst zurück, und beriefen sich in ersterer Beziehung auf die ihm vorzüglich günstigen Zustande des Schlafs und der Ekstase [266]). Und woher die Begabung, auf die sie augenscheinlich mehr Werth legten als auf die Kunst? Sie mußten auf die die Welt der Dinge zusammenhaltende göttliche Kraft und die daraus sich ergebende durchgängige alle Theile der Welt durchdringende Sympathie zurückgreifen. Und so konnten sie einerseits von der Mantik

263) Annaeus Cornutus de N. Deor. 80 sq. Osann.

264) s. besonders Krische o. b. a. O. und vgl. Zeller S. 115 ff.

265) Cic. Divin. I, 8. vgl. I, 7. II, 42. Acad. II, 33. Diog. 149. — Ib. 52. 55. 8. Seneca quaest. Natur. II, 32.

266) Cic. l. l. I, 18. 56. 65. 59. Sen. l. l. Plut. Plac. V, 1.

einen Beweisgrund fürs Daſein des oder der Götter hernehmen (268), andrerſeits behaupten, aus dem Daſein der Götter folge die Gewährleiſtung des Vermögens der Divination (267). Doch muß auch ſo die Theorie ihrer Mantik ungereimt genug geweſen ſein. An Aufzählungen eingetroffener Träume und Orakel hatten Chryſippus und Antipater es nicht fehlen laſſen (268).

Dieſelbe Annahme, worauf der geſundere Theil der Mantik ſich ſtützte, lag auch ihrer Dämonologie zu Grunde. Unter Dämonen verſtanden ſie nicht eigenthümliche, von den Menſchen geſonderte göttliche Weſen, ſondern die der Perſönlichkeit zu Grunde liegende göttliche Kraft; jeder Einzelne ſoll ſeinen Dämon haben (269). Wenn Chryſippus von boſen Dämonen redete, ſo kann er wohl nur die Verkommenheit des urſprünglichen dem Menſchen verliehenen perſönlichen Geiſtes darunter verſtanden haben (270).

Muß man nun auch anerkennen daß die Stoa in ihrem Anſchluß an den polytheiſtiſchen Kultus, dem ſpäteren die Philoſophie überwuchernden Aberglauben Thür und Thor geöffnet hat, ſo doch zugleich, daß ſie eine lauterere innere Gottesverehrung ſich zu bewahren gewußt habe. Schon Zeno hatte gemahnt, ſie nicht an Tempel, das Werk menſchlicher Hände, zu knüpfen, und bei älteren und neueren Stoikern finden wir Aeußerungen über das wahre Weſen der Frömmigkeit und deren Bedingungen: Reinheit und Unverderbtheit des Geiſtes, Gehorſam und Streben den Göttern ſich zu verähnlichen (271).

---

267) Cic. I. I. II, 15. — Ib. I, 5. 38.

268) Cic. I. I. I, 19. 20.

269) Poſidonius nennt bei Galen. de Hippocrat. et Plat. V, 1 den Dämon *συγγενῆς τε καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχων τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι*, Marc. Aurelius V, 27 *ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν· οὗτος δέ ἐστιν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.* Lehrlich Andeutungen. — Seneca Ep. 110. vgl. 41.

270) Plut. Stoic. rep. 37. Def. Orac. 17 *φαῦλοι δαίμονες*

271) Plut. Stoic. rep. 6 Diog. 88. — Cic. N. Deor. II, 28. Epict.

5. Die stoische Ethik.

1. Wenden wir uns nun zu dem von Chrysippus und andren Stoikern unternommenen Ausbau der zenonischen Ethik, so müssten wir wiederum beklagen von der Gliederung desselben nur verwirrte und sehr von einander abweichende Nachrichten zu finden. Nur zweierlei läßt sich feststellen, theils daß unter den verschiedenen Bearbeitern auch hier nicht unerhebliche Verschiedenheiten statt fanden, theils daß die den Principien entsprechendste Dreitheilung in die Lehre vom Triebe der Selbsterhaltung und der daraus sich ergebenden Unterscheidung des der Natur desselben Angemessenen und Nichtangemessenen; dann in die Lehre vom Sittlichen oder Guten und von der Tugend; endlich in die von den Affekten, sich gliederte. Letztere schemt man dann dem ersten Abschnitte unmittelbar angeschlossen oder auch ihr die letzte Stelle angewiesen zu haben; und allerdings ist die Lehre von den Affekten, die ja dem Menschen im Unterschiede vom Thiere zukommen sollen, ganz wohl geeignet, dem Begriff der menschlichen Selbsterhaltung und dem des Guten vorangestellt, oder auch als Quelle des Bösen, der Lehre vom Guten nachgeschickt zu werden [272]). Die Unterabthei-

---

31, 1 Arrian Dissert. II, 18. 19. Diog 124 Seneca Ep. 41 Marc. Aurel IX, 49.

272) Diog, 84 *τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἰς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους καὶ περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιτιεὺς Ζήνων καὶ Κλεάνθης, ὡς ἔν ἀρχαιότεροι, ἁπλούστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.* Die ersten drei Glieder scheinen auch mir die Grundeintheilung auszumachen, wie sie sich vielleicht schon bei Zeno und Kleanthes fand, die andren sechs Glieder der *ὑποδιαίρεσις* dem Chrysippus und den folgenden anzugehören; nur fragt sich, ob sie nicht einem zweiten, gewissermaßen angewendeten Theile der Ethik eingefügt wurden, der sich bei Zeno und Kleanthes noch nicht fand. Mag sichs

lungen mußten dann, je nachdem die eine oder andre Anordnung gewählt ward, verſchieden ausfallen.

2. Zuerſt ſcheint man das auf den Trieb der Selbſterhaltung gegründete Princip der zenoniſchen Ethik, im Gegenſatz der epikureiſchen Hedonik, weiter entwickelt zu haben. Wenn man den Grundſatz der Selbſterhaltung weiter verfolgte, ſelbſt wenn er urſprünglich als Uebereinſtimmung des Lebens gefaßt ward, ſo waren die näheren Beſtimmungen: Uebereinſtimmung mit der Natur und mit der Vernunft oder der Gottheit, doch nur Entwickelung Deſſen, was in der urſprünglichen Formel, wenn auch nicht beſtimmt ausgeſprochen, ſchon enthalten war. Ebenſo die verſchiedenen Formeln

---

oder ſo verhalten, oder mögen ſie der Dreitheilung als Unterabtheilungen eingefügt geweſen ſein, — die angeführte Ordnung vermag ich mir nicht zu erklären; eben ſo wenig weder mit der Hauptdreitheilung, noch mit den Unterabtheilungen die τρεῖς τόποι b Epict. Dissert III, 2 zu nennen: *τρεῖς εἰσι τόποι περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθὸν ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μὴ τ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ, μήτε ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμάς, καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα, καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίγνεται, εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης κτλ.* Nur ſo viel ſcheint mir klar zu ſein, daß die Anordnung, wie auch die Anfangsworte beſagen, einen rein praktiſch-pädagogiſchen Zweck verfolgte, und mit der Erörterung der Affekte als dem die Begehrungen von ihrem richtigen Ziele Ablenkenden beginnen, dann dieſes Ziel aus dem Begriff des Naturtriebes und damit das ihm Angemeſſene ableiten, und endlich zu dem unbedingten Werthe des Sittlichen überleiten ſollte. Einen umgekehrten Weg ſcheinen die Gewährsmänner des Stobäus Ecl II, 7 eingeſchlagen und zuerſt von den Gütern, den Uebeln, dem Gleichgültigen und den Tugenden (p 50 sqq.), dann erſt von dem Triebe, dem Angemeſſenen, den Affekten und der Freundſchaft (p 166 sqq.), und endlich von dem ſchlechthin Guten und Böſen und von den Werken (192 sqq.) gehandelt zu haben. Von den bei Seneka (Ep 95 nach Poſidonius, und Ep. 89) und bei Cicero (Offic. II, 5) durchſcheinenden Behandlungsweiſen der ſtoiſchen Ethik, ſ. Zeller 124, Anm.

Späterer [273]). Denn es kann keinem Zweifel unterliegen (ſ. oben S. 67 f.), daß ſchon Zeno die Uebereinſtimmung des Lebens als eine der Natur des menſchlichen Einzelweſens entſprechende gefaßt und wiederum die Eigenthümlichkeit des Menſchen auf das ihm einwohnende Vernunftvermögen zurückgeführt habe; die Unterſcheidung der blos angemeſſenen Lebensweiſe von der wahrhaft ſittlichen, zeugt unzweifelhaft dafür. Wenn dann Kleanthes unter der Natur, mit welcher Uebereinſtimmung erreicht werden ſollte, nur die gemeinſame, nicht die beſondere, Chryſippus dagegen zugleich die gemeinſame und die dem Menſchen eigenthümliche verſtand [274]), ſo hat wahrſcheinlich letzterer nur ausdrücklich hervorheben wollen, was erſterer ſtillſchweigend vorausſetzte. Kleanthes ſcheint auszuſprechen beabſichtigt zu haben, daß auch der Menſch, ſeiner Bevorzugung vor den übrigen lebenden Weſen ohngeachtet, doch nichts deſto weniger ein integrirendes Glied der Naturordnung ſei; und dieſe innere Einheit der ganzen Natur zu betonen, mochte der Verfaſſer des Hymnus an den Zeus ſich beſonders gedrungen fühlen. Etwas anders verhält ſichs wohl mit der ausführlichen Nachweiſung, daß der urſprüngliche Trieb der belebten Weſen nicht auf Luſt, ſondern auf Selbſterhaltung gerichtet ſei. Kein Zweifel zwar, daß ſchon Zeno den Erhaltungstrieb ſehr beſtimmt vom Luſttriebe ſonderte; hatte für ihn ja nur Werth die ſelbſteigene Thätigkeit, nicht die Paſſivität des Genuſſes, oder irgend Etwas aus der Gunſt

---

273) Stob. II, Ecl. 134 (ob. Anm. 88) *Κλεάνθης γὰρ πρῶτος ὑπεδέξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε τῇ φύσει . . . ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων . . Διογένης δὲ εὐλογιστίαν ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ· Ἀρχέδημος δὲ πάντα καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν· Ἀντίπατρος δὲ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς* vgl. Diog. 87.

274) Diog. 89 *φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἑξακούει, ἤ ἀκολούθως δεῖ ζῆν τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους*

der Verhältniſſe ſich Ergebendes [275]); aber zu der Beweisführung, daß auch der Trieb der Thiere urſprünglich nicht auf Luſt und Genuß gerichtet ſei, fand ſich die Stoa, vielleicht ſchon Kleanthes und vorzüglich Chryſippus, wohl erſt in der Bekämpfung der epikureiſchen Lehren angeregt [276]). Sie wollte zwar nicht die Luſt mit den Kynikern, als ein Böſes oder Uebel ſchlechthin verwerfen, auch wohl nicht Kleanthes ([276]), ſondern betrachteten ſie als ein Nachgeborenes der Thätigkeit (*ἐπιγέννημα*), das nimmer, ſelbſt nicht als Folge tugendhafter Handlungen, Werth an ſich haben ſolle [277]). Auch die Lehre von dem Angemeſſenen und Nichtangemeſſenen bedurfte und erhielt wahrſcheinlich nähere Beſtimmungen. Es konnte nur ermeſſen werden nach ſeinem Verhältniß zur naturgemäßen Selbſterhaltung. Man unterſchied das an ſich Natur-

---

275) ſ. ob. S. 66 ff. vgl. Sext. Math. XI, 77.

276) Sext. Math. XI, 73 . . . *ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι (τὴν ἡδονὴν) μήτε ἄξιον ἔχειν ἐν τῷ βίῳ κτλ.* Diog 85 *τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἐκ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν κτλ.* Aehnlich Cic. Fin. III, 5 ohne Chryſippus zu nennen: . . . fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui, eoque se et sua diligerent . . . In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. sed. vgl. Offic. I, 4.

277) Diog. 85 *ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονήν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν· ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ οἰκεῖα προλάβῃ καὶ.* Wenn Kleanthes geläugnet hatte, die Luſt ſei *κατὰ φύσιν*, d. h. der urſprüngliche Naturtrieb darauf gerichtet (276), ſo ſagte Archedemus, ſie ſei *κατὰ φύσιν ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας* und Panätius unterſchied zwiſchen ſolcher die *κατὰ φύσιν* und die *παρὰ φύσιν* ſei, Sext. Math. XI, 73. — Diog. 94 *ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.* Seneca Vita beata 15 nec gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est. vgl. c. 9. Benef. IV, 2. Cic. Fin. II, 21, nach Kleanthes.

gemäße von dem durch Beziehung darauf (κατὰ μετοχήν) Naturgemäßen; zu ersterem rechnete man Bewegung und das den Naturverhältnissen (σπερματικοὶ λόγοι) entsprechende Verhalten, wie Gesundheit, Stärke und die zum Ergreifen geeignete sinnliche Wahrnehmung; zu letzterem geschickte Hand, gesunden Körper und unverletzte Sinne; also, in unerheblicher Sonderung, die Bedingungen naturgemäßer Selbsterhaltung und die Theilnahme des Einzelwesens daran. Die Stoiker begriffen darunter körperliche Vorzüge, Gesundheit, Stärke und das Leben selbst, nicht minder geistige Anlagen, Kunstfertigkeiten, als Vorbedingungen zur Tugend, und endlich auch äußere Güter, Ehre, Reichthum, edle Abkunft, wünschenswerthe Verwandtschaft; unter dem Verwerflichen das Gegentheil solcher Vorzüge [278]). Wenn sie aber diesem Angemessenen einen gewissen Werth zuerkannten, so doch immer nur als Mittel für Verwirklichung des der menschlichen Vernunft erreichbaren wahrhaft Guten, und im Vergleich mit diesem wird jenes als ein Gleichgültiges (ἀδιάφορον) bezeichnet. Vom unbedingt sittlichen Standpunkte ist weder der Besitz desselben, das Vorzuziehende, ein Gut, noch der Mangel oder das Verwerfliche, ein Uebel [279]). Doch unterscheiden sie noch von dieser Art des Gleichgültigen, d. h. des nur relativ Vorzuziehenden oder Verwerflichen, eine zweite Art, d. h. ein in dem Sinne

---

278) Stob. Ecl. II, 142. 148. 60. Cic. Fin. III, 5. Gell. XII, 5. Diog. 105 sq.

279) Stob. Ecl. II, 144 τὸ γὰρ διαφέρον καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν περὶ πρός τι λεγομένων εἶναι . . πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν, ἐν ᾧ πάρεστι τὸ εὐδαιμόνως, ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐδὲ πρὸς ὁρμὴν καὶ ἀφορμήν ib. 242 διό καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν τὰ δ' ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικήν, συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον . . . ἀδιάφορα . . . τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν. vgl. Diog. 104. 105 ἀξίαν δὲ τὴν μέν τινα λέγουσι αὐμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πῶν ἀγαθόν· τὴν δὲ εἶναι μέσην τινὰ δύναμιν ἣ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον κτλ. Cic. Fin III, 16 quod sit indifferens cum aestimatione mediocri . . . ea quae sunt praeposita referuntur illa quidem ad finem, sed ad eius vim naturamque nihil pertinent. vgl. Sext. Math. XI, 61.

Gleichgültiges, welches den Trieb weder erregt noch abstößt, für das sittliche Leben, wie für die Selbsterhaltung daher gleichgültig ist[280]). Auch das Vorzuziehende unterscheidet sich von dem unbedingt Guten wesentlich dadurch, daß dieses immer, unter allen Umständen, anzustreben und nützlich ist, jenes unter Umständen auch schädlich und das Verwerfliche zuträglich werden kann, wie Krankheit, Armuth u. dgl., ja daß es nur dem Tugendhaften nützlich ist[281]). Ob Nachruhm nach dem Tode zu dem Vorzuziehenden gehöre, war streitig unter den Stoikern[282]), und sehr begreiflich daß sie überhaupt über das Anzustrebende aber Angemessene und über das Maß desselben sich unter einander nicht vereinigen konnten; so über den Werth des Reichthums, des erlaubten und nicht erlaubten Gewinnes und Erwerbes[283]). Mit alle dem müssen wir anerkennen, daß es der Hauptsache nach an einem bestimmten Maß ihnen nicht fehlte; und dieses Maß war das unbedingt und unter allen Umständen Anzustrebende, das Gute oder die Tugend.

3. Worin zeigt sich nun der Fortschritt der Schule in der Begriffsbestimmung des Guten? Der Mensch unterscheidet sich von den vernunftlosen Wesen darin, daß seine Handlungen nach der Zweiheit des Triebes, des vernünftigen und vernunftlosen[284]),

---

280) Stob. Ecl. II, 142 *καὶ ἕτερον δὲ (τρόπον ἀδιάφορα) τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικὸν κτλ.* vgl Diog. 104. Cic. Acad. I, 10 bis ipsis alle Interiecta et media numerabat (Zeno) . — io quibus ponebat nihil omnino esse momenti Fin III, 15 ales neutrum. vgl. Sext Hypot. III, 191. Math. XI, 60.

281) Cic. Fin, III. 10 nach Zeno. s. o. 16 Sext. Math. XI, 61 *φ γάρ ἐστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον* vgl Hypot. III, 177. Stob. Ecl II, 90 sq Plut Stoic rep 31. Diog. 102 u A. — Stob. Ecl. II, 188 *μηδένα δὲ φαῦλον μήτε ὠφελεῖσθαι μήτε ἀφελεῖν· εἶναι γὰρ τὸ ὠφελεῖν ἰσχνὸν καὶ ἀρετήν κτλ.* vgl. 204 Plut Stoic Rep. 12 (nach Chrysipp) u A

282) Cic. Fin III, 17. Seneca Ep. 102.

283) vgl. Zeller 152 f.

284) Stob. Ecl II, 160 *κατὰ τὸ γένος δὲ ταύτην διττῶς θεωρεῖ-*

zugleich der Natur und der Vernunft entsprechen sollen: so hatte ohne Zweifel schon Zeno im Wesentlichen gelehrt (ob. S. 67). Nun ist aber All und Jedes in der Naturordnung mit Nothwendigkeit bestimmt; das Vernunftlose muß sich ihr fügen, das Vernünftige fügt sich ihr aus freier Selbstbestimmung[285]) und in Folge der Einsicht in den Grund derselben. Eben dadurch wird der Mensch unabhängig von Allem außer ihm; unbedingten Werth hat für ihn nur was er kraft der Einsicht in die nothwendige Zusammengehörigkeit desselben mit der göttlichen Naturordnung ergreift. Man kann nicht sagen, daß zwischen einer natürlichen und einer höheren sittlichen Weltordnung unterschieden würde; das wahre schlechthin Vorzuziehende erhält diesen unbedingten und unvergleichlichen Werth nur durch die wissende Ueberzeugung daß es in völligem Einklang mit dem Weltgesetz und der Weltordnung stehe, ein integrirendes Glied derselben sei[286]). Ebendarum sollte man, nach Chrysippus, zu richtigem Verständniß des Guten und Bösen, der Tugenden und der Glückseligkeit, gleichwie der Gerechtigkeit von der

---

σθαι (τὴν ὁρμήν), τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις. vgl. Cic. Fin. III, 6 7 u. A.

285) Cleanth. b. Epict. Enchirid. 52 (vgl. Dissertatt IV, 1, 131. 4, 34. Senec. Ep. 107) *ἄγου δὲ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύγ' ἡ Πεπρωμένη ... ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω, κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.* Seneca Provid. 5 quae autem dementis est potius trahi, quam sequi. M. Aurel. X, 28 *μόνῳ τῷ λογικῷ ζῴῳ δέδοται τὸ ἑκουσίως ἕπεσθαι τοῖς γινομένοις· τὸ δ' ἕπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον.*

286) Cic. Fin. III, 6 prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius (quam appellant *ἔννοιον* dii) viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa quae prima dilexerat; atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum est. vgl. Acad. I, 10 (58). Senec. Ep. 121. Diog. 85. — Id. 88 *ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὥσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.* vgl. Krische 370 ff. 475 f.

Einſicht in die gemeinſame Natur und der Weltordnung (*τοῦ κόσμου διοίκησις*) ausgehn [287]). Wir ſollen die richtige Wahl treffen unter Dem was naturgemäß Werth oder Würde hat und auf die Weiſe des Guten und der Glückſeligkeit theilhaft werden: ſo erklären ſich die Stoiker, nicht ohne einige Schwankung in den näheren Beſtimmungen [288]); wie dieſe Auswahl zu treffen ſei, vermochten ſie nicht anzugeben. Gleichwie Sokrates, lehrt daher die Stoa, daß alles ſittliche Handeln auf dem Wiſſen beruhe, nur mit dem Unterſchiede daß jener das Wiſſen als das unmittelbare und ſich ſelber bewährende Innewerden der unbedingten ſittlichen Anforderung faßte, dieſe es auf Erkenntniß der göttlichen Weltordnung zurückführte. Wie wir aber dieſe Erkenntniß zu erreichen im Stande ſein möchten, da alle Erkenntniß auf ſinnlicher Wahrnehmung beruhen ſollte, vermochte die Schule eben ſo wenig als ihr Urheber anzugeben. Sie mußte ſich auf die Ueberzeugung von der Theilnahme unſrer Vernunft an der göttlichen zurückziehn [289]), alſo ſtillſchweigend vorausſetzen, jedes ſolches Wiſſen ſei eine Erweiſung der reinen göttlichen Vernunft in uns; von dem objektiven Gehalt deſſelben vermochte man ſich nicht Rechenſchaft zu geben; und ſo hatte man

---

287) Drei Stellen des Chryſippus bei Plut. Stoic. repugn. 9. vgl. Cic. Fin. III, 22.

288) Plut. commun. not. 27 extr. . . . *τέλος ἐστὶ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίων ἐχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν· ἄλλην γὰρ οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς εὐδαιμονίας οὔτε ἔχειν φασὶν οὔτε νοεῖν οἱ ἄνδρες ἢ κτλ.* Diog. 88 *ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ζητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ, Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν.* Clem. Alex. Strom. II, 416 *Κλεάνθης δὲ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ εὐλογιστεῖν· ὃ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελαμβανεν· ὁ τε Ἀντίπατρος κτλ.* Archedemus, Panätius, Poſidonius. vgl. Stob. (273).

289) So ſcheint ſchon Zeno vorausgeſetzt zu haben (68), und ſo auch die ſtoiſche Erklärung (Cic. Fin. III, 8): quod est bonum omne laudabile est, quod autem laudabile est, omne honestum est. Vgl. Poſidonius' Aeußerung ob. Anm. 137 u. Seneca Ep. 66 ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus missa.

denn nur scheinbar über den sokratischen Standpunkt sich erhoben. Je weniger die Schule in dieser Beziehung über Zeno hinausging und hinauszugehn vermochte, um so mehr pries sie den unbedingten Werth des Guten und der lediglich auf Verwirklichung desselben gerichteten Gesinnung und Thätigkeit, der Tugend und das schlechthinige Zusammenfallen derselben mit der Glückseligkeit, so daß diese durch Nichts außer ihr weder vermindert noch vermehrt werden könne und im Vergleich mit ihr auch alles vom Standpunkte der bloßen Selbsterhaltung Vorzuziehende ein Gleichgültiges sei, das eben so wohl dem Guten wie dem Bösen dienen könne. Kann daher der Mensch nur gut und glückselig sein, indem er in Unabhängigkeit von allem Aeußeren, sich rein aus sich selber, d. h. aus der ihm einwohnenden göttlichen Vernunft bestimmt, so muß er auch Alles überwinden, was seine Vernunfteinsicht zu trüben droht, und als solches bezeichnete schon Zeno die Affekte. Bevor wir daher in nähere Bestimmung über das Gute und was mit dem Begriff desselben zusammenhängt näher eingehn, wenden wir uns zu der stoischen Lehre von den Affekten.

4. Schon Zeno führt sie auf einen das Maß überschreitenden Trieb zurück (74), d. h. auf den Trieb vernunftloser Wesen, der bei diesen freilich nicht zu Affekten werden kann [290]), eben weil er innerhalb der Grenzen der Naturgemäßheit bei ihnen sich halten muß; die Ueberschreitung kann nur beim Menschen statt finden, indem er die ihm eigenthümliche Natur eines Vernunftwesens verläugnet. Dieselbe Begriffsbestimmung des Affekts findet sich auch in der späteren Stoa [291]), nur mit dem Unterschiede, daß diese sie auf falsche Urtheile, oder Verderbniß der Vernunft, Zeno sie auf die ihnen hinzukommende Zusammenziehung und Lösung, Erhebung und Zurücksinken der Seele zurückführte [292]), wahrscheinlich weil er

290) Cic Tusc. IV, 14 destino . . . in perturbationes non incitant

291) s. d Belegstellen b. Zeller 132, 1.

292) ob. Anm. 74 vgl. Cic. Tusc. IV, 6 est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος illo dicit, aversa a recta ra-

Bedenken, trug sie unmittelbar aus der Vernunftthätigkeit des Urtheils abzuleiten. Dagegen gehören die näheren Bestimmungen über die Affekte, wenn auch nicht durchgängig, wohl der Schule. Setzt das Urtheil falsche Güter oder Uebel an die Stelle der wahren (sittlichen), und wiederum in Bezug auf die Gegenwart oder Zukunft, so läßt sichs in den Handlungen leiten von Lust oder Begierde, Betrübniß oder Furcht. Diese Viertheilung der Affekte hat vermuthlich schon Zeno festgestellt [75]). Begierde und Furcht wurden vorangestellt, wir wissen nicht, ob schon von Zeno, Lust und Unlust sollten ihnen hinzukommen [293]), wahrscheinlich um diese nicht als solche anzuerkennen, worauf der Trieb ursprünglich gerichtet sein könne, wogegen es undedenklich schien Begierde und Furcht als solche zu fassen, die durch die zu Grunde liegenden Vorstellungen von Gütern und Uebeln unmittelbar auf den Trieb sich bezögen. Die sehr ausgeführten Untereintheilungen der Affekte [294]), in deren nähere Erörterung wir hier nicht eingehn können, gehörten wahrscheinlich der Schule und zunächst wohl dem Chrysippus an. Beobachtung der innern Zustände und das Streben sie durch formale Begriffsbestimmungen aus einander zu halten, ist nicht zu verkennen, aber eben weil man die von Plato und Aristoteles angebahnten Untersuchungen über das Verhältniß der Lust- und Unlustempfindungen zu der Thätigkeit nicht verfolgt hatte, konnte man zu eindringlichen Bestimmungen über das Verhältniß der Affekte zum

---

tione, contra naturam. Doch sind die Erklärungen Galens nicht völlig einstimmig unter einander, s. Zeller 133 Anm.

293) Stob. Ecl. II, 166 *ἐπιθυμία, φόβος, λύπη ἡδονή. ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγεῖσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὴν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονὴν καὶ λύπην κτλ.* Diese Unterscheidung findet sich bei Cicero (Tusc. III, 11) nicht: ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur, at duo reliqua, metus et aegritudo, malorum

294) Stob. Ecl. II, 166 sqq. Cic. Tusc. III, 11 IV, 7 sqq. vgl. Fin. III, 10 — Tusc. IV, 10 Hoc loco nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo.

Seelenleben nicht gelangen. Man begnügte sich damit sie als Krankheiten (*νοσήματα*) oder Schwächen (*ἀῤῥωστήματα*) der Seele zu bezeichnen und anzuerkennen daß sie durch bloße Belehrung über den zu Grunde liegenden Irrthum sich nicht beseitigen ließen, indem man zugleich festhielt, daß sie willentlich, mithin verschuldet und zuzurechnen seien [295]). Daher denn das Gebot, apathisch lediglich durch richtiges Urtheil in der Wahl sich bestimmen zu lassen. Nur neuere Stoiker lassen die Gewalt der Affekte bis zu gewissem Grade als Milderungsgrund der Schuld gelten [296]). Doch auch die älteren erkennen an, daß es zur Energie unsrer Wollungen und Handlungen eines den Affekten entsprechenden Hebels bedürfe und meinen ihn in einer den Affekten entgegengesetzten Kraft des richtigen Urtheils zu finden [297]). Im Grunde lag die Anerkennung einer solchen Kraft in den Forderungen, dem immer noch empfundenen Schmerz den Stachel der Qual durch die Ueberzeugung zu nehmen, daß der Schmerz kein wahres Uebel sei, dem Zorn zu widerstehn durch die Einsicht, daß das Unrecht mit Todfeindschaft zu bekämpfen sei. So soll auch wohl in ähnlicher Weise der Affekt des Mitleids und der Nachsicht ersetzt werden [298]). Noch bestimmter verlangen sie daß die Begehrung in vernünftige Wollung, das sinnliche Lustgefühl in vernünftige Freudigkeit oder Erhebung, die Furcht in weise Vorsicht umgesetzt werde. Für die Unlust oder Bekümmerniß wissen sie kein entsprechendes Gegengewicht nachzuweisen; sie soll schlechthin ausgetilgt werden [299])

---

295) Diog 115 Stob Ecl. II, 182. Cic Tusc IV, 10 morbi, aegrotationes — Stob 172 οἱ δ' ἐν τοῖς παθεσιν ὄντες κἂν μάθωσι κἂν μετεδιδαχθῶσιν ὅτι νῦ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι . ἅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν κτλ

296) Diog 117 *ἁπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν*. Aehnlich Cicero in vielen St und Galen de Hippocr plac. V, 1 *ἄλογον καὶ παρὰ φύσιν* (τὸ πάθος).

297) ſ. d. Belegſtellen b. Zeller 134, 2.

298) ſ. d. Belegſtellen b Zeller 135, 1—5.

299) Diog. 116 *εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς* (75) . . *καὶ*

5. Wenden wir uns nun zurück zu den Begriffsbestimmungen des Guten. Es ist das Einzige was der Natur des Vernünftigen als Vernünftigem schlechthin entsprechend, unbedingten Werth für uns haben soll[300]), das einzige wahrhaft Zuträgliche[301]), weil der vernünftigen Natur des Menschen Entsprechende; und das wodurch es verwirklicht wird, die Tugend. Tugend und Glückseligkeit fallen daher zusammen[302]); Nichts außer der Tugend, d. h. Nichts was seinen Bestimmungsgrund außer der Tugend hat oder durch gün-

---

την μὲν χαρὰν ἐναντίαν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δ' εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν . . . τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν. Es folgen Untereintheilungen. vgl. Cic. Tusc. IV, 7 sqq — ib. 6 voluntas est quae quid cum ratione desiderat . . . quum ratione animus movetur placide atque constanter, gaudium dicitur. quom autem inaniter et effuse animus exsultat, tam ille laetitia gestiens vel nimia diei potest . Quoniamque ut bona natura appetimus, ea a malis natura declinamus; quae declinatio, si cum ratione fit, cautio appellatur . . . Praesentis autem mali sapientis affectio nulla est (aegritudo). vgl. III, 4 sqq.

300) Diog. 94 *ἄλλος δ' οὕτως ἰδίως ὁρίζονται τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικῶν ὡς λογικοῦ.* ib. 101 *μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι* nach Chrysippus u. A. vgl Stob Ecl II, 200 sq. Sext. Math. XI, 30 *ἀγαθὸν τὸ δι' αὑτὸ αἱρετόν* Cic Fin. III, 10 16. Stob. Ecl. II, 126–166 *τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τἄλλα ἀναφέρεσθαι.*

301) Sext Hypot III, 169 *φασὶν οὖν οἱ Στωϊκοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐκ ἔτερον ὠφελείας κτλ.* vgl Math. XI, 23. Diog. 94 98. Stob. Ecl II, 78. Dasselbe auf die Tugend übertragen bei Diog 104. Stob. II, 202 *ἀνυπέρβλητον ἔχει τὴν ἀξίαν,* mit weiterer Durchführung der der Tugend, mithin dem Guten, zukommenden Bestimmungen, vgl 126. Aehnlich Cicero a. a. O. und Seneca Ep. 71. 118 u. s. w.

302) Sext. Math XI, 90 *οἱ δ' οὕτως* (ab Stetter?), *ἀγαθόν ἐστι τὸ συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν, τινὲς δὲ τὸ συμπληρωτικὸν εὐδαιμονίας.* Es folgt die stoische Definition der εὐδαιμονία, εὔροια βίου Stob. Ecl. II, 200 *τοὺς μὲν (σπουδαίους) τοιαῦτα ἔχειν ἀγαθὰ ὥστε μηδὲν ἐλλείπειν εἰς τὸ τέλειον εἶναι αὐτοῖς τὸν βίον κτλ.* vgl Cicero (nach Zeno) (58) Parad 2. Seneca Ep. 74 118 Diog 127 89 *αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν*

stige Fügung uns zu Theil wird, kann unsre Glückseligkeit weder vermehren noch vermindern; alles Dergleichen ist ein Gleichgültiges für uns, im Vergleich mit den unbedingten Anforderungen der Tugend, selbst die Erhaltung des physischen Lebens[303]). Wenn die Stoiker dann wiederum die unmittelbar auf den Endzweck gerichteten Güter (τελικά) von denen unterscheiden, die sie hervorbringen, und ersteren die sittlichen Handlungen, letzteren die Freunde subsumiren; oder auch die der Seele eignenden, die Tugenden, von den außer der Seele, den Tugendhaften und den Freunden, und von dem was keins von beiden sei, wie der Tugendhafte an sich[304]): so zeigt sich darin nur das Bestreben ein und denselben Begriff möglichst vollständig von verschiedenen Seiten aufzufassen. Zur Tugend aber gehört einerseits fehllose Auswahl unter den jedesmotigen Impulsen des (ammotischen) Lebenstriebes, in Folge der Einsicht daß der gewählte, und nur er, der göttlichen Weltordnung entspreche; oder Tugend ist die richtige Vernunft selber[305]), andrerseits die zur Verwirklichung derselben erforderliche Willenskraft[306]). Besteht daher die Tugend in richtiger Einsicht oder wahrem Wissen, und ist sie eben darum lehrbar[307]), so doch nicht im bloßen

---

303) Sext. Math. XI, 61 . ᾧ γάρ ἐστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετὴ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι. Hypotyp. III, 177. Plut. Stoic. rep. 31. vgl. communn. not. 4, 7. Stob. Ecl. II, 91 ἀδιάφορα τὰ τοιαῦτα, ζωήν, θάνατον κτλ. vgl. Diog. 102. Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 16 — Seneca Ep. 66. — Ueber die Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen von allem Aeußeren, s. Zeller 151, 4.

304) Cic. Fin. III, 16. Stob. Ecl. II, 124 etwas anders als ἀφ' οὗ und ὑφ' οὗ bezeichnet bei Diog. 94 — Sext. Hypot. III, 81. Diog. 95. Stob. Ecl. II, 98. — In andren Entheilungen bei Stob. 124. 130 werden die Güter im weiteren Sinne gefaßt und καθήκοντα mit darunter begriffen.

305) Cic. Tusc. IV, 15 ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. (vgl. ob. 70.)

306) Cleanth. b. Plut. Stoic. rep. 7 τόνος, ἰσχὺς καὶ κράτος.

307) ἐπιστήμη die durchgreifende Definition der Tugend und ihrer

Wissen um des Wissens willen, sondern in dem zur Handlung treibenden, in ihr sein Ziel findenden Wissen. In dieser Beziehung treten die übrigen Stoiker dem Herillus entgegen (s. unten). Mußten sie demnach, gleichwie Sokrates und Plato, die Einheit der Tugend, die ja durchgängig dasselbe Maß der untheilbaren sittlichen Gesinnung, der Erkenntniß und der Willenskraft voraussetze, scharf betonen, so doch auch verschiedene Richtungen oder Aeußerungsweisen derselben anerkennen. Zeno, der sich ihm in dieser Beziehung anschließende Arista und Kleanthes wollten diese Verschiedenheiten auf die Gegenstände beschränken, innerhalb deren die einige stets sich selber gleichbleibende Tugend, welche als erste leitende oder Grundtugend φρόνησις genannt ward, sich wirksam erweise, Chrysippus verschiedene eigenthümliche Willensrichtungen nachweisen [305]). Doch war diese Verschiedenheit des Gesichtspunktes

---

verschiedenen Arten, s. Diog. 92. Stob Ecl. II, 102 sq. Zeno φρόνησις. Plut. virt. mor. 2. — Diog. 91. vgl. Senece Ep. 90.

305) Plut virt. mor. 2. Menedemus hatte alle Verschiedenheit geläugnet. *Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ οὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει, καὶ ὑγιείαν ὠνόμαζε τῷ δὲ πρός τί πως διαφόρους καὶ πλείονας.* Galen. de Hippocr. et Plat. V, 5 *κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν .. ἔοικε δὲ καὶ Ζήνων εἰς τοῦτό πως ὑποφέρεσθαι ὁ Κ., ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις, δικαιοσύνην, ἐν δὲ διωρετέοις, σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις, ἀνδρείαν .. Χρύσιππος δὲ κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι νομίζων, ἔλυθεν ἑαυτὸν κτλ.* de Stoicor. rep. 7 *Χρύσιππος Ἀρίστωνι μὲν ἐγκαλῶν ὅτι μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι, Ζήνωνι δὲ συνηγορῶν οὕτως ὁρίζομένῳ* (I Anfang d. Cap.) *τῶν ἀρετῶν ἑκάστην ὁ δὲ Κλεάνθης* (306) *. ἐπιφέρει κατὰ λέξιν ἡ δὲ ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις, σωφροσύνη.* Stob Ecl. II, 102 mit einiger Abweichung: *φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον .. σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἱρετῶν καὶ φευκτῶν, δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ ἀνδρείαν δὲ ἐπ δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων*, und wiederum anders p. 104 *καὶ τὴν μὲν φρόνη-*

bei der Eintheilung, von geringem Einfluß auf die Begriffsbestimmungen der Eintheilungsglieder. Die Verschiedenheit der Richtungen (σχέσεις) auf die Gegenstände mußte Verschiedenheiten der Willensrichtung zur Folge haben, und umgekehrt diese der besonderen Bestimmtheit der Gegenstände entsprechen. Erheblicher der Unterschied, daß die älteren Stoiker sich begnügten, die vier sogenannten Kardinaltugenden, die sie der früheren Philosophie entlehnten, ohne eine Deduktion derselben zu versuchen, in ihrer Weise zu bestimmen, Chrysippus [309]) und mehr wohl noch seine Nachfolger je eine derselben in Unterabtheilungen weiter durchführten. In welcher Weise und nach welchen Gesichtspunkten, läßt sich bei der Dürftigkeit der Angaben nur mit sehr zweifelhaftem Erfolg ausmitteln. In der Untereintheilung der Vernunftherrschaft (φρόνησις) soll, wie es scheint, den verschiedenen Momenten der inneren Berathung, — der sittlichen Richtung des Willens (εὐβουλία), der richtigen Berechnung (εὐλογιστία), der schnellen und sicheren Auffassung der Verhältnisse (ἀγχίνοια), dem beharrlichen Festhalten des Zwecks (μονὴ ἐπιστήμης), — die Ergreifung der richtigen Mittel hinzukommen. Den das innere Wesen der Mäßigung (σωφροσύνη) bezeichnenden Eigenschaften, der richtigen Ordnung der entsprechenden Handlungen (εὐταξία), des Anstandes in den Bewegungen (κοσμιότης), der Schamhaftigkeit (αἰδημοσύνη), wird das unerschütterliche Festhalten des der richtigen Vernunft Entsprechenden (ἐγκράτεια) hinzugefügt. In ähnlicher Weise den grundwesentlichen Merkmalen der Tapferkeit, — Ausharren im richtig gefaßten Beschluß (καρτερία), Vertrauen keinem wahrhaften Uebel begegnen zu können (θαρραλεότης), Seelengröße (μεγαλοψυχία) und Wahlgemuthheit (εὐψυχία), — die Arbeitslust (φιλοπονία), zur Ueberwindung aller Mühen. Den verschiedenen Seiten der Gerechtigkeit endlich — der Frömmigkeit (εὐσέβεια) und Redlichkeit (χρηστότης), d. h. dem

---

σιν περὶ τὰ καθήκοντα γίγνεσθαι· τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου· τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ἀπονεμήσεις.

309) Plut. virt. mor. 2 wirft dem Chrysippus vor: *ἔλαθεν ἑαυτὸν* (308) . . . *σμήνος ἀρετῶν οὐ σύνηδες οὐδὲ γνώριμον ἐγείρας*

richtigen Verhalten gegen die Götter und Menschen, und der auf dem Bewußtsein der Gleichheit gegründeten Erleichterung des Verkehrs (εὐκοινωνησία), — soll tadellose Verständigung im Umgang (εὐσυναλλαξία) hinzukommen [310]). Obgleich in den Begriffsbestimmungen dieser besonderen Tugenden immer wiederum hervorgehoben wird, daß auch sie auf Wissenschaft sich gründeten, so scheint doch je einer Schicht derselben als letztes Glied eine vorzugsweise Uebung und Gewöhnung voraussetzende hinzugefügt zu sein, wenngleich man ohne Zweifel festhielt, daß Naturell und Sitte nicht zur Tugend führen könne [311]). Welchem Stoiker oder welchen diese Tafel der Tugenden angehören möge, vermag ich mit völliger Gewißheit nicht zu bestimmen; zwar hören wir, daß dergleichen Eintheilungsversuche sich bereits bei Chrysippus, Antipater und sogar bei Kleanthes [312]) fanden: aber das Wenige was darüber angeführt wird, berechtigt uns nicht jene durchgeführte Tafel ihnen beizumessen. Mit überwiegender Wahrscheinlichkeit dagegen dem Apollophanes; ihm wenigstens werden mehrere jener Zweigtugenden beigelegt und werden ebenso bestimmt wie bei Stobäus [313]), so daß es wohl nur der Fahrlässigkeit des Diogenes und seiner Abschreiber zuzuschreiben ist, daß wir keine völlige Uebereinstimmung nachweisen können. Gleich den Tugenden wurden auch

---

310) Stob. Ecl II, 106 sq. vgl. Diog. 92 sq.

311) Cic. Acad. I, 10 quumque superiores . . . quasdam virtutes natura aut more perfectas (dicerent), hic Zeno est. (58).

312) Diog. 92 τέτταρας δὲ (ἀρετὰς φασιν) οἱ περὶ Ποσειδώνιον, καὶ πλείονας οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρυσιππον καὶ Ἀντίπατρον. Plut. virt. mor. 2 (309) führt nur beispielsweise als dem Chrysippus angehörig χαριεντότης, εὐβουλίης, μεγαλότης, καλότης an und fügt hinzu: ἕτερος τε τοιαύτας, ἐπιδεξιότητας, εὐπαιστησίας εὐταπελίας, ἀρετὸς τεθέμενος κτλ.

313) Diog. 92 ὁ μὲν γὰρ Ἀπολλοφάνης μίαν λέγει, τὴν φρόνησιν τῶν δ ἀρετῶν τὰς μὲν πρώτας, τὰς δὲ παίτας ὑποστεταγμένας. πρώτας μὲν τάσδε, φρόνησιν. . . ἐν εἴδει δὲ τούτων μεγαλοψυχίαν, ἐγκράτειαν, καρτερίαν, ἀγχίνοιαν, εὐβουλίαν κτλ. Die ἐγκράτεια scheint Kleanthes als eine der Haupttugenden aufgeführt zu haben, Plut. Stoicor. repugn 7 (308)

die Laſter (κακίαι) in erſte und untergeordnete eingetheilt und als direkte Gegenſätze der Tugenden definirt [314]).

Soll nun die Tugend, frei von allem außer ihr, mit der Glückſeligkeit zuſammenfallen, mithin ihren Lohn in ſich ſelber tragen [315]), und die Glückſeligkeit nicht irgendwie auf einzelne Zuſtände beſchränkt ſein (208 ff.), ſo muß die Tugend in einer das ganze Leben ausfüllenden, mit ſich einſtimmigen Geſinnung (διάθεσις) beſtehn und jede ihr entſprechende Handlung (κατόρθωμα) ein vollkommner Ausdruck des Geſetzes und der Gerechtigkeit ſein [316]), ſo wie umgekehrt die Schlechtigkeit und Unſeligkeit im durchgängigen Zwieſpalt mit ſich ſelber ſtehn. Daraus folgern die Stoiker daß Mittelzuſtände von Tugend und Laſter oder Miſchung beider undenkbar ſeien, daß daher nicht von theilweiſer Tugend oder auch nur von Fortſchritt in ihr die Rede ſein könne [317]), und daß wo eine Tugend ſich finde, da auch jede, ebenſo wo eine Schlechtigkeit, da auch alle, und wo eine Tugend wirke, die Wirkſamkeit der übrigen zugleich mit darin begriffen ſei [318]). Gleichwie die Tugend aber

---

314) Stob. 104. Diog. 93

315) Stob. Ecl. II, 108. Marc. Aurel. IX, 42. — Dem entſprechend ſagt Seneka Ep 87 maximum scelerum suppliciom in ipsis est.

316) Stob Ecl. II, 104 καινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὑτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον. Cic Acad I, 10 ipsum habitum per se esse praeclarum. Die Tugend wird als keine Grade zulaſſend, διάθεσις, im Unterſchiede von ἕξις, genannt Stob 98. Simplic in Categ 61, b 72, d. — Chrysipp b. Plut Stoic. rep 15 πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγημά ἐστιν· vgl. c. 11. Stob. Ecl. II, 192

317) Diog. 127 . . μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, αὐτὴ δὲ τὴν προκοπήν. vgl Stob Ecl. II, 116 Seneca Ep 71 summum bonum . . . nec remitti nec intendi posse. Diog. 101 τὰ ἀγαθὰ . . μήτ' ἔντασιν μήτ' ἐπίτασιν ἐπιδέχεσθαι. vgl. Cic Tusc III, 10

318) Plut Stoic rep 27 τῆς ἀρετῆς φησιν (Χρύσιππος) ἀνταπολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὴν μίαν ἔχοντι πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν κτλ. vgl, c. 7. Stob. II, 110. Diog. 125 v. A.

keine Gradverſchiedenheiten zulaſſe, ſo auch nicht die Glückſeligkeit; Länge oder Kürze der Dauer vermöge ſie weder zu vermehren noch zu vermindern [319]). Daher ſollte denn auch ein plötzlicher Uebergang vom Böſen zum Guten eintreten, eine Wiedergeburt, deren der Wiedergeborene oft gar nicht ſogleich inne werde [320]), — eine Schärfung des Gegenſatzes zwiſchen Gutem und Boſem, in der zugleich das myſtiſche Element hervortritt, welches die ſtoiſchen Lehren durchzieht. Verglichen mit der chriſtlichen Lehre von der Wiedergeburt fehlt der ſtoiſchen Annahme das weſentlichſte Moment, das der freien Gnadenwirkung Gottes. Der ſtoiſch Wiedergebarene ſoll ohne vorangegangene Uebergänge und ohne der Sinnesänderung auch nur ſich bewußt zu werden, aus eigner Kraft ſich ſelber wiedergebaren haben.

6. So ſpaltet ſich den Stoikern das Menſchengeſchlecht in Gute und Böſe, und da wiederum das Gute oder die Tugend auf vollkommner Vernunftherrſchaft beruht, in Weiſe und Thoren. Sie gefallen ſich dieſen Gegenſatz mit ihrer Neigung zur Rhetorik, nach allen Hauptrichtungen auszubilden. Während ſie den Weiſen mit jeglicher Vollkommenheit des Wiſſens, des Handelns, der künſtleriſch bildenden Thätigkeit und mit dem Beſitz aller wahren Güter ausrüſten, ihn als den nimmer irrenden, nimmer ſündigenden, nimmer ſeine, d. h. die Vernunftzwecke, verfehlenden bezeichnen, ihn den wahren König, Feldherrn, Redner, Dichter und Wahrſager, den alleinigen Prieſter, den alleinigen Freien, Schönen und Reichen, den allein der Dankbarkeit, Liebe und Freundſchaft fähigen nennen: beranben ſie den Thoren all und jeder Theilnahme am Wahren, Guten und Schönen; er iſt ihnen ein Verrückter, weil des wahrhaft Menſchlichen, der Vernunft, nicht theilhaft, und eben darum

---

319) Plut. Stoic. rep. 26 commun. not. 8. Der von Plutarch hervorgehobene Widerſpruch iſt nur ein ſcheinbarer.

320) Plut commun not. 9 τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας πάροδον γινομένης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον κτλ. vgl Stoic. rep. 19 Stoicos quam poetae absurdiora dic. c. 2 aqq. Stob. Ecl. II, 234. Philo de Agric. 325.

ſchlechthin unglückſelig[321]). Daß das Ideal des Weiſen ſich jemals verwirklicht habe, wagten ſie nicht zu behaupten, ohne doch die Nothwendigkeit des Begriffs und ſelbſt die Möglichkeit ſeiner Verwirklichung aufgeben zu wollen. Er war ihnen das Bild der Verwirklichung vollkommner Vernunftherrſchaft im Menſchen. Und wie hätten ſie auf die Möglichkeit derſelben verzichten können? da ihnen die menſchliche Vernunft eine Ausſtrahlung der göttlichen war, nicht blos gattverwandt. Sie ſcheuten ſich daher auch nicht zu behaupten, an Glückſeligkeit ſtehe der Weiſe dem Zeus nicht nach[322]). Eine Annäherung an jenes Ideal glaubten ſie im Sokrates, Antiſthenes und Diogenes nachweiſen zu können[323]), freilich nicht im Einklang mit ihrer Behauptung vom nicht zu vermittelnden Gegenſatz zwiſchen Weisheit und Thorheit, Tugend und Laſter, und daß der Uebergang vom einen zum andern mit einem Schlage eintrete. Die Helden der Vorzeit und die großen Staatsmänner fallten über die Maſſe der Thoren ſich nicht erhoben haben. Wollen wir auch nicht in Abrede ſtellen, daß die Schilderung des Weiſen geeignet war das Bewußtſein vom Adel und von der hohen Beſtimmung des Menſchen zu beleben und zu veranſchaulichen, ſo doch auch nicht, daß es zunächſt dem Hochmuth zur Nahrung dienen und die Neigung zu einem hohlen rhetoriſchen Pathos fördern mußte.

7. Wenn die Stoiker auch lediglich Das als wahrhaft ſittlich und als Zweck der menſchlichen Beſtrebungen gelten laſſen wollten, was als den Forderungen der göttlichen Weltordnung entſprechend erkannt und mit der lediglich darauf gerichteten Geſinnung und Willenskraft verwirklicht werde, ſo hatten ſie doch, im Unterſchiede von den Kynikern und dem in dieſer Beziehung denſelben ſich wie-

---

321) Das meiſte hier Angeführte iſt bekannt genug aus Cicero, vorzüglich ſeinen Paradoxis. Im Uebrigen ſ. I. Lipsii manuductionem ad stoicam philosophiam, drittes Buch, und vgl. Zeller S. 142 ff.

322) Plut. Stoic. rep. 13. 31. vgl. Stob. II, 198 Sen. Prov. 1 u. A.

323) Diog. 91. Paſidonius hatte behauptet *γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Διογένην καὶ Ἀντισθένην.*

derum annähernden Ariſto, auch dem Naturgemäßen als ſolchem, ohne daß es aus jener Vernunfterkenntniß hervorgegangen ſei, einen gewiſſen Werth oder einige Würde zuerkannt. So ergab ſich ihnen denn die ſchwierige Aufgabe, die eine Schicht ihrer Lehre mit der andren in Einklang zu bringen. Sie mußten daher unterſcheiden zwiſchen der äußeren und inneren Seite der Handlungen. Was aus dem reinen ungetrübten Naturtriebe hervorgeht, iſt ein Angemeſſenes; aber erſt wenn das Motiv der Handlung ausſchließlich, um es kurz auszudrücken, ihre Vernunftgemäßheit iſt, erhebt ſichs in die höhere Sphäre der Sittlichkeit. Ein und dieſelbe äußere Handlung kann eine blos angemeſſene oder eine wahrhaft ſittliche ſein, und man konnte dabei immerhin nach den Gegenſatz zwiſchen Weiſen und Thoren, Guten und Böſen aufrecht halten. Wer lediglich dem Naturtriebe folgt, ohne nach zur wahren Vernunfterkenntniß vorgedrungen zu ſein, handelt nach Naturnothwendigkeit, ohne zur Freiheit der Vernunftherrſchaft ſich erhoben zu haben. Mit Recht führt man daher die Unterſcheidung von Legalität und Moralität unſrer Handlungen auf die Stoiker zurück, und ich möchte nicht ſagen daß ihre Lehre vom Angemeſſenen als Milderung ihres ſittlichen Rigorismus oder Idealismus zu betrachten ſei. Sie unterſchieden zwei weſentlich verſchiedene Betrachtungsweiſen unſrer Handlungen. Nur fragt ſich, ob oder wie weit es ihnen gelungen iſt, für jede von beiden ein entſprechendes Princip nachzuweiſen. Rückſichtlich des wahrhaft ſittlichen Gebietes mußten ſie auf das myſtiſche Bewußtſein der vollkommnen Sicherheit ihrer Vernunfterkenntniß ſich zurückziehn und konnten nicht einmal wie im Bereich der theoretiſchen Erkenntniſſe auf Ableitung aus oder Uebereinſtimmung mit der Erfahrung ſich berufen. Freilich waren ſie auch in dieſem Bereich weit über die Grenzen ihrer Erkenntnißlehre hinausgegangen. Wie hätten ſie in der Erfahrung, der angeblich urſprünglichen Quelle unſrer Erkenntniſſe, ihre Annahmen über das Weltbewußtſein, über den Wechſel der Bewegung vom künſtleriſchen Feuer zur ſtaeren Erde und umgekehrt von dieſer zu jenem, über die beſaomenden Verhältniſſe u. ſ. w. bewähren können? Ihr angeblich das Gegebene der Erfahrung nur formirendes Vernunftwer-

mögen ward ihnen unter der Hand zu einem selbstthätig aus sich erzeugenden, wie hartnäckig sie auch des platonisch aristotelischen Intellektualismus sich zu erwehren fortfuhren. Nach augenscheinlicher durchdrachen sie in der Ethik die Schranken ihrer sensualistischen Logik. Das Inewerden der Vernunftzwecke, und darauf sollte ja die Sittlichkeit der Handlungen beruhen, setzt eine durch keine Erfahrung zu erlangende Erkenntniß voraus. Etwas anders verhielt sichs mit der Lehre von dem Angemessenen; worauf der Erhaltungstrieb gerichtet sein müsse, ließ sich auch, ohne in tiefere physiologische Untersuchungen einzugehn, einigermaßen durch Beobachtung ausmitteln, so weit es erforderlich schien zu zeigen, daß es nur in dem Maße Werth habe, in welchem es den Vernunftzwecken als Mittel der Verwirklichung derselben sich unterordne. Bezeichneten die Stoiker auch Dergleichen hin und wieder als Güter [324]), so doch gewiß nur im untergeordneten Sinn, d. h. als bedingte, von den unbedingten bestimmt unterschiedene Güter. Sehr begreiflich aber daß sie in der Werthbestimmung der äußeren Güter, wie Ehre, Reichthum, Erwerb u. dgl. mehr oder weniger von einander abwichen [325]); auch wahl je nach dem verschiedenen Zusammenhang, in verschiedener Weise sich darüber aussprachen ([326]). Das Maß der Werthschätzung war abhängig von zeitlichen und persönlichen Verhältnissen. Dazu ward der Ausdruck derselben wohl hin und wieder, namentlich bei Chrysippus ([324]), geschärft durch den Gegensatz gegen die kynische Geringschätzung aller äußeren Güter. Doch zeigt sich auch hier schon der Mangel an festen positiven sittlichen Normen; so wenn Chrysippus unter den erlaubten Erwerbsarten, außer dem Fürstendienst, auch Freundschaft mit Reichen aufführte [326]). Ueber dem angestrebten Vernunftwissen von der göttlichen Weltordnung war ihm das Bewußtsein von der Aufrechthaltung der persönlichen Menschenwürde abhanden gekommen, wie augenscheinlich auch ohne diese das stoische Ideal der

324) Plut. Stoic rep. 30 nach Chrysippus.

325) s. d. Einzelne hierher Gehörige b. Zeller S. 167 ff.

326) Plut. Stoic. rep. 20. 30. Diog. 188 sq. Stob. II, 224.

Freiheit und Unabhängigkeit unerreichbar sein muß. Hier und da scheint auch die Annahme hervorzutreten, daß dem Reinen alles rein sei, den Weisen das Aeußere nicht berühre.

Wenn das Angemessene einen, wenn auch nur relativen Werth hat, so muß es auch Pflicht sein, dasselbe nach Maßgabe dieses seines Werthes zu verwirklichen. So ergab sich den Stoikern der Unterschied der bedingten und unbedingten Pflichten. Schon bei den älteren Stoikern, namentlich bei Zeno und Chrysippus, fanden sich mancherlei Aeußerungen über das sittliche Moment der angemessenen Handlungen. Indem sie aber vorzugsweise die Relativität derselben hervorhoben, gelangten sie zu sehr anstößigen Bestimmungen über die geschlechtlichen Verhältnisse, über Ehe, über die Behandlung der Leichname. Sie verwarfen nicht das Gewerbe der Hetären und die Knabenliebe, die eheliche Verbindung mit Blutsverwandten, noch selbst den Genuß von Menschenfleisch (325); ohne Zweifel um hervorzuheben, daß Dergleichen nicht unsittlicher sei als Manches für erlaubt gehaltene und daß es bei der Beurtheilung auf die Gesinnung und Bestimmtheit der Verhältnisse ankomme 327). Ob sie aber dabei lediglich solche im Auge hatten, die überhaupt noch nicht zur Tugend und Weisheit vorgedrungen seien, oder dafür hielten, auch der Weise und Tugendhafte dürfe, im Bewußtsein von der Reinheit seiner Gesinnung, ohne Gefahr dieselbe dadurch zu trüben, solche Handlungen begehn, bleibt zweifelhaft, und schwerlich haben sie sich selber bestimmt genug darüber ausgesprochen. Nur so viel sieht man, daß es ihrem ethischen Princip an Grundsätzen der Vermittelung fehlte und sie noch weniger zur Anerkennung eines an sich gültigen Inhalts sittlicher Bestimmungen gelangt waren. So wollten sie dem Weisen unter gewissen Verhältnissen die Lüge verstatten, wenn er ihr selber nur nicht zustimme 328); daß sie aber nach dem Vorgange des Plato und Aristoteles, die Pflicht der Wahrhaftigkeit entweder aus ihrem obersten

327) s. namentlich die Aeußerungen Zeno's b. Sext. Math XI, 190. Hypot. III, 245.

328) Stob. Ecl. II, 230.

Grundsatze zu deduciren versucht, oder als an sich einleuchtend anerkannt hätten, wird uns nicht gesagt. Für ersteres war auch wohl ihr Princip zu abstrakt und zu hoch gegriffen, um Deduktion zu verstatten, und letzteres nicht im Einklang mit ihrer Lehre, daß nur wahrhaft sittlich sei, was als den Gesetzen der Weltordnung entsprechend erkannt werde. Ueber dem Haften an einem die Grenzen der menschlichen Vernunft überfliegenden Princip, war der Sinn für die unmittelbaren Aeußerungen des sittlichen Bewußtseins ihnen abhanden gekommen, oder geschwächt worden.

8. Doch scheint erst Panätius eine systematische Durchführung der Pflichtenlehre unternommen zu haben[329]), wenngleich schon vom Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Diogenes aus Babylon und Antipater mehr oder weniger umfassende Bücher über das Angemessene angeführt werden[330]), denen die berührten Einzelheiten entnommen sein mögen. Schon die Anlage der Schrift des Panätius zeigt, daß sein Bestreben auf eine umfassende und methodische Pflichtenlehre gerichtet war. Zuerst sollte von den unbedingten Pflichten (κατορθώματα), dann von den bedingten (καθήκοντα) gehandelt, letztere im Unterschiede von ersteren, auf das Nützliche zurückgeführt, und endlich gezeigt werden, daß das in der That Nützliche mit dem schlechthin Sittlichen zusammenfalle[331]). Zur Aus-

329) Cic. Offic. III, 2 Panaetius, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit oct.

330) Diog. 25. — Kleanthes' drei Bücher περὶ τοῦ Καθήκοντος, ib. 175. — Von Chrysippus' Schrift führt Plut. de Stoic. rep. das sechste und siebente Buch an, vgl. Sext. Hypotyp. III, 248. Math. XI, 194. — Diogenes und Antipater, Cic. Off. III, 12.

331) Cic. Off. III, 2 Panaetius, qui ... disput. (329) quemque nos, correctione quadam adhibita, potissimum secuti sumus, tribus generibus propositis, in quibus deliberare homines et consultare de officio solerent, uno quum dubitarent, honestamne id esset, de quo ageretur, an turpe: altero, utilene esset an inutile: tertio si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret cum eo quod utile videretur, quo modo ea discerni oporteret. de duobus generibus primis, tribus libris expliceuit, de tertio autem genere deinceps se scripsit dicturum, nec id exsolvit quod promiserat oct. vgl. I, 3 III, 7. ad Attic. XVI, 11.

arbeitung der Schlußabhandlung war er nicht gekommen, wiewohl er nach Vollendung der ersten drei Bücher noch gegen dreißig Jahre gelebt haben soll[332]). Sollte er doch vielleicht nur geworden sein die beabsichtigte durchgängige Einigung zwischen dem Nützlichen und dem unbedingt Sittlichen vom Standpunkte der Stoa aus nicht durchführen, d. h. nicht zeigen zu können, wie die Forderungen des Selbsterhaltungstriebes mit der Einsicht in die entsprechenden Forderungen der göttlichen Weltordnung durchgängig zusammentreffen? Daß er nicht mehr an der sich streng abschließenden Dogmatik der früheren Stoiker festhielt, sondern auch auf Plato, Aristoteles, Xenokrates, Theophrastus, Dikäarchus und Krantor bewundernd zurückging, wissen wir auch anderweitig[333]). Eben so daß es ihm nicht sowohl um wissenschaftliche Schärfe als um leicht verständliche und gewinnende Darstellung zu thun gewesen sei[334]), und nicht unwahrscheinlich, daß er Männer von der philosophischen Bildungsstufe seiner Freunde Scipio und Laelius zunächst dabei im Sinne gehabt habe[335]). Auch darum, nicht blos wegen der bei ihm sich findenden größeren Vollständigkeit der Pflichtenlehre, sah Cicero sich veranlaßt in den seinem Sohne Markus bestimmten Büchern von den Pflichten, dem Panaetius sich anzuschließen (336). Zwar läßt sich im Einzelnen schwerlich durchgängig entscheiden, was dem Panaetius, was Cicero's freier Bearbeitung angehöre; doch darf man wohl annehmen daß letzterer ersterem in der Hauptsache durchgängig folgte; eine freilich sehr wenig erhebliche Abwei-

---

332) So hatte Posidonius berichtet, s. Cic. Off. I. 1.

333) Cic. Fin. IV, 28. vgl Acad. II, 44. Ueber einzelne Abweichungen desselben vom stoischen Dogma s. d. vierten Abschnitt.

334) Cic Off II, 10 . . popularibus enim verbis est agendum et usitatis, quum loquamur de spinosa populari (vgl. I, 3): idque eodem modo fecit Panaetius Fin. IV, 28 Stoicorum tristitiam atque asperitatem fugiens Pan. nec asperitatem sententiarum nec disserendi spinas prabuit. vgl. Leg. III, 6.

335) van Lynden de Panaetio Rhodio Lugd Bat 1802 p. 82 vgl. p 5 sqq. 39 sqq.

chung, vergleichende Entscheidung zwischen Verschiedenem was als nützlich oder gut erscheine, macht Cicero als sein Eigenthum geltend [336]). Folgte aber Cicero dem Panätius in der Anordnung der Untersuchung, so dürfen wir annehmen, daß auch dieser mit einer Ableitung der Pflichten aus der Tugendlehre begonnen, d. h. die sittlichen Handlungen nach Anleitung der verschiedenen Tugendrichtungen und gemäß der Begriffsbestimmungen derselben, entwickelt, in den Begriffsbestimmungen aber weder das Merkmal des unbedingten Wissens als grundwesentliches vorangestellt, noch auch die Sittlichkeit der Handlungen an dem Wissen um die Uebereinstimmung derselben mit der göttlichen Weltordnung ermessen habe, — dieses transcendente Maß scheint er gänzlich aufgegeben und lediglich das unmittelbare sittliche Bewußtsein zur Gewährleistung seiner Bestimmungen in Anspruch genommen zu haben [337]). Dies war wahrscheinlich der Inhalt desjenigen Theils seines Werkes, welches von dem an sich oder schlechthin Sittlichen (dem *honestum*, nach Cicero) handelte, wenngleich auch Solches, dessen Sittlichkeit durch die Bestimmtheit der Verhältnisse bedingt wird, keineswegs ausgeschlossen ward, namentlich in dem Abschnitt über das Geziemende (*πρέπον*, decorum) [338]), — ein Begriff der in solcher Ausführlichkeit schwerlich von der früheren Stoa behandelt worden war. Auch an Unterscheidung der verschiedenen Richtungen innerhalb je einer der vier Haupttugenden fehlt es nicht, ohne daß durchgängige Anlehnung an die anderweitig uns bekannten Untereintheilungen

336) Cic Off I, 43 potest incidere saepe contentio et comparatio de duobus honestis utrum honestius: qui locus a Panaetio est praetermissus vgl. I, 3. II, 25 utilitatum comparatio. vgl. I, 3 extr. Die Stellen, in denen Cicero des Panätius abweichend oder zustimmend namentlich erwähnt, hat von Lynden p. 100 sqq. zusammengestellt.

337) Cic Off I, 29 begnügt sich mit der Mahnung: nec vero agere quidquam, cuius non possis causam probabilem reddere. Haec est enim fere descriptio officii.

338) ib. I, 27 sqq — II, 3 werden als zwei rationes gefaßt, quae ad decus honestatemque pertinerent.

der Tugenden darin ersichtlich wäre [339]). Zu dem Nützlichen, wovon der zweite Theil des Werkes zu handeln hatte, wird Alles gerechnet, was der Erhaltung und der Annehmlichkeit des Lebens förderlich ist, daher nicht blos Habe und Gut, sondern vorzüglich was zur Aufrechthaltung und Veredelung der menschlichen Gemeinschaft erforderlich ist; denn auch Besitz und richtige Benutzung des Leblosen gleichwie der Thiere, und selbst Erhaltung der Gesundheit u. dgl., ist ja abhängig von der gegenseitigen Hülfeleistung der Menschen unter einander [340]), mithin von der richtigen Aufrechthaltung der Gemeinschaft. Wahrscheinlich hat daher auch Panätius [341]), wie Cicero, diesem Gesichtspunkte untergeordnet, was von den sogenannten äußeren Gütern zu sagen war. Natürlich mußten auf die Weise Pflichten für die Gemeinschaft, die vorher aus dem Begriff des unbedingt Sittlichen abgeleitet waren, hier von Neuem in Bezug auf ihre Nützlichkeit in Erwägung gezogen werden. Für den dritten Theil der Abhandlung, der Nachweisung daß das wahrhaft Gute vom Nützlichen nicht verschieden sei, fand Cicero nur einige wenige Hülfe beim Posidonius; er mußte die Lücke selber auszufüllen versuchen [342]) und in kasuistische Erörterungen eingehn, wozu er jedoch schon Beiträge in den die Schwierigkeiten nicht selten in von einander abweichender Weise lösenden Schriften älterer Stoiker, namentlich des Chrysippus, des Babylo-

339) Nur hier und da kommt eine solche Anlehnung vor, wie I, 40 *εὐταξία* und *εὐκοσμία*.

340) Ib. II, 1 sequitur, ut haec officiorum genera persequar, quae pertinent ad vitae cultum et ad earum rerum, quibus utuntur homines, facultates, ad opes, ad copias. e 3 quae ergo ad vitam hominum tuendam pertinent, partim sunt inanima . . . partim animalia . . . Eorum autem alia rationis expertia sunt, alia ratione utentia . . . . Ea enim ipsa, quae inanima diximus, pleraque sunt hominum operis effecta aut. vgl. c. 6. III, 3 officia media.

341) Ib. II, 5. 22.

342) Ib. III, 2 7 hanc igitur partem relictam explebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro.

niers Diogenes, des Antipater und des Rhodiers Hekato, Schülers des Panätius, fand[343]).

9. Erkannten die Stoiker (denn Panätius ist hierin mit den vorangegangenen Lehren seiner Schule ohne Zweifel einverstanden) die Nothwendigkeit der gegenseitigen Hülfeleistung der Menschen unter einander für die Bedürfnisse des Lebens an: so nicht minder die höhere Bedeutung der menschlichen Gemeinschaft für Entwickelung und Förderung der Sittlichkeit, d. h. für die Erfüllung der unbedingten Pflichten. Ist ja die Welt, sagen sie, der gemeinsame Staat der Götter und Menschen, deren Theil oder Glied wir selber sind; mithin müssen wir das gemeinsame Heil dem unsrigen, individuellen, vorziehn[344]). Mit den Thieren hat der Mensch keine Gemeinschaft des Rechts; aber alles Weltliche ist der Menschen und Götter wegen, und sie selber sind um ihrer Gemeinschaft willen; nur unter einander und gegen die Götter können wir Gerechtigkeit üben, durch ein und dasselbe Vernunftgesetz mit einander verbunden[345]). Was schon Chrysippus u. A. als unbedingtes Naturgesetz hinstellten, führte Kaiser Markus Aurelius mit der ihm eigenthümlichen Kraft und Wärme der Ueberzeugung im Einzelnen weiter durch[346]). Aus dieser Rechtsgemeinschaft zwischen den Menschen und Göttern folgerten sie, daß die Frömmigkeit dem Bereiche der Gerechtigkeit angehöre[347]). Je mehr die Menschen von Vernunft durchdrungen sind, um so vollkommner ist auch die Uebereinstimmung (ὁμόνοια) unter ihnen; daher die Weisen oder Tugendhaften als solche einander befreundet sind, auch wenn sie einander nicht kennen[348]). Die Frage, wie die Behauptung, der Weise bedürfe

343) Ib. III, 10. 12. 15 23.

344) Cic Fin. III, 19. 20 nach Chrysippus vgl. Offic. I, 7.

345) Cic. Fin III, 20 Sext. Math. IX, 131 . . . ἐπεὶ λόγον ἔχομεν τὸν ἐπ' ἀλλήλους τε καὶ θεοὺς διατείνοντα, οὐ τὰ ἄλογα τῶν ζῴων μὴ μετέχοντα οὐκ ἂν ἔχοι τι πρὸς ἡμᾶς δίκαιον vgl. Diog. 129 nach Chrysippus und Poſidonius.

346) ſ. Zeller S. 172 f.

347) Stob. Ecl. II, 106. vgl ob. S. 142.

348) Cic N. D. I, 44. Stob. Ecl II, 184. Plut. commun. not. 22.

der Freundschaft, mit der von seiner Selbstgenugsamkeit bestehn könne, sucht man denn mehr oder weniger befriedigend zu beantworten [349]). Was aber von dem allgemeinen Grunde der Gemeinschaft gilt, muß auch auf den Staat als Rechtsinstitut Anwendung leiden, insofern das Gerechte auf Naturbestimmtheit, nicht auf Satzung beruht. Daher die Mahnung sich an der Staatsverwaltung zu betheiligen, vorausgesetzt daß kein Hinderniß vorhanden sei, — zumal das theoretische Leben den Stoikern als Lustleben erschien [350]). In ähnlicher Weise wird auch die Ehe und das Familienband als natürliches Verhältniß und als bedingte Pflicht betrachtet [351]). Oekonomik und Politik gehörten daher auch zu den Gegenständen ihrer schriftstellerischen Thätigkeit und schon Zeno hatte vom Staate, als Gegenbild der platonischen Politie, wie es scheint, vom kynischen Standpunkte aus gehandelt [352]). In der Politik fallen sie, nach Vorgang der Peripatetiker (od. I, 577), eine aus Monarchie, Demokratie und Aristokratie gemischte Verfassung empfohlen haben [353]). Ihr Hauptaugenmerk aber war auf die die Menschheit, vorzüglich die Weisen in ihr, umfassende Gemeinschaft, den Weltstaat gerichtet [354]); und fehlte ihnen, wie ihrer Zeit, Sinn, Verständniß und Liebe für durch Gemeinschaft der Abstammung

---

ib. 33 wo Chrysippus in seiner Uebertreibung sagt: *ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπὸ ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας.*

349) Seneca Ep. 91. 9. Stob Ecl. II, 188.

350) Stob. Ecl. II, 208, nach Kleanthes. vgl. 184. — Plut Stoicor. rep 2. vgl. Anm. 277. — Diog 121 *ἂν μή τι κωλύῃ.* Beide nach Chrysippus. Natürlich fehlt es auch nicht an Abmahnungen, s. Chrysipp. bei Stob. Serm. 45, 29. Seneca Ep. 29 u. A.

351) Diog. 121 nach Zeno. 120. u. A. Auch hier wiederum Abmahnungen. Epict. Dissert. III, 22, 67 sqq.

352) Plut. Stoic. rep 2 u. A. vgl Zeller 178, 2. — Ueber Zeno s. ob. Anm. 29. Auch Chrysippus hatte Gemeinschaft der Weiber empfohlen, Diog. 131.

353) Diog 161

354) Dies tritt namentlich bei Sen. Ep. 69. Epict. Dissert. III, 22, 83 sq. hervor.

und Geschichte organisch zusammengewachsene Staatsgebäude, so setzte sie ihr Standpunkt in Stand, die Schranken der griechisch-römischen Ansichten von Volksthum und Staatsgemeinschaft zu durchbrechen. Es fällt die Grenzscheide zwischen Griechen und Barbaren, Römern und Fremden (*hostes*), ja sogar zwischen Freien und Sklaven: das größere oder mindere Theilhaben am Reiche der Vernunft ist das Entscheidende. Die Kyniker waren ihnen darin einigermaßen vorangegangen, und Alexanders sich weit erstreckende Monarchie mochte ferner dazu den Weg gebahnt haben[355]); selbst Mark Aurelius, der sein Vaterland so innig liebende Kaiser, welcher die Sorge für den Staat ohngleich höher schätzte wie die übrige Stoa, nennt die Welt gleichsam Einen Staat[356]). Noch entschiedener spricht sich bei Zeno und anderen Stoikern die Ueberzeugung aus, daß alle Menschen Bürger ein und desselben Staates, die besonderen Staaten nur Theile jenes Einen seien[357]).

10. Eine große ungelöste Schwierigkeit zieht sich durch alle Theile des stoischen Lehrgebäudes. Sie beginnt schon in der Fassung des obersten Princips; es soll allerdings kein blindes Verhängniß sein; wird es als Verhängniß (εἱμαρμένη) bezeichnet, so soll damit nur die Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung im Weltlauf, sowie die alle Theile des Ganzen durchdringende Einheit ausgesprochen werden, und ganz wohl kann man die vorher angeführte Dreiheit des Posidonius (Anm. 233) mit Trendelenburg so fassen: „das lebendige Ganze heiße Zeus, das Walten seines Wesens in den Dingen sei die Natur und das Ergehn nach ihr das Verhängniß[358])."

---

355) Diog VI, 63 72 98. — Plut. de Alex. virt. et fortuna I, 6.

356) s. Zeller S. 178. — Marc Aurel IV, 4. vgl. III, 11. VI, 44 πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος.

357) Plut. l. l. (355). commun. not. 34. Seneca de otio Sap. 31 und A.

358) s. Ad Trendelenburgs schöne Abhandlung: Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin 1855. S. 163.

Nur teleologischen Pantheismus möchte ich das System nicht nennen. Daß die göttliche Vernunft noch nicht blos selbstbewußten, sondern frei und selbstgesetzten Zwecken wirke, ist eine den Stoikern fremde Lehre; ihre göttliche Vernunft ist nur eine Alles was geschieht abspiegelnde, nicht frei und selbst bestimmende; ihre Vorsehung eine vorhersehende, nicht das Vorhergesehene nach frei von ihr entworfenen Zwecken lenkende [359]). In dieser Beziehung scheinen sie mir nicht über Heraklit sich erhoben, nicht die Keime, die sich von einer, wenn ich so sagen darf, realen Vorsehung bei Plato und besonders bei Aristoteles finden, weiter entwickelt zu haben. Die Gleichsetzung von Vorsehung und Nothwendigkeit konnte ohnmöglich hinreichen; die Schwierigkeiten des Problems konnten nur demäntelt, nicht gelöst werden. Ist oder die göttliche Vernunft ohne freie Selbstbestimmung, wie sollte diese da der menschlichen zukommen? Und doch beruht die stoische Erkenntnißlehre und Ethik auf der Voraussetzung freier Selbstbestimmung. Wenn von der einen Seite unser Wahl durch das Gewicht der Dinge, welche unsren Vorstellungen, worauf die Wahl sich bezieht, zu Grunde liegen, unabänderlich bestimmt werden, und in gleicher Weise wie die Körper dem Gesetz der Schwere und Figur, die Geister dem ihnen eigenthümlichen Gesetze mit Nothwendigkeit folgen müssen [360]), so soll von der andren Seite durch freie Zustimmung die Vorstellung erst zu einer realen und diese zur Erkenntniß erhoben werden. — Noch entschiedener wird die Abhängigkeit der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit unserer Wollungen und Handlungen ausschließlich von der Freiheit der Zustimmung und Wohl ausgesprochen; daher die Entgegensetzung dessen was von uns abhängig sei (τὰ ἐφ' ἡμῖν) und dessen was nicht [361]). Zu ersterem werden auch die Affekte als

359) In der Stelle Plut. de fato 11 kann ich nur finden, daß Nichts ohne Ursache und die Welt in völliger Uebereinstimmung mit sich selber sei, nicht daß diese Uebereinstimmung in einem ihr vorgezeichneten Zwecke gegründet sei.

360) Chrysipp. bei Plut. Stoic. rep 23. 34 und bei Gell. VI, 2.

361) vgl. Trendelenburg a. a. O. 166 f.

überſchießende Triebe gerechnet; konnten wir ja den Vorſtellungen, auf welchen ſie beruhen, unſre Zuſtimmung verſagen. Dieſe Freiheit über unſre inneren Zuſtände wird auch von der ſpäteren Stoa aufs entſchiedenſte feſtgehalten. Lediglich der Unterſchied des Inneren und Aeußeren ſondert die Gebiete deſſen was in unſrer Gewalt ſteht und was nicht (361), des Freien und Unfreien. Wie aber iſt dieſe Sonderung aufrecht zu halten? Das Innere unſrer Vorſtellungen und Annahmen (ἐπολήψεις) wird wiederum durch und durch bedingt durch die von Außen kommenden, unſren Vorſtellungen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen und Antriebe. Die Stoiker ſind dieſer Schwierigkeiten ſich ſehr wohl bewußt geworden, haben ſie in je verſchiedener Weiſe durch dialektiſche Erörterungen zu beſeitigen geſucht. Und hier müſſen wir auf die ſtreitigen Beſtimmungen über die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zurückkommen. Ariſtoteles (362) hatte verſucht, die Giltigkeit des Satzes vom ausgeſchloſſenen Dritten aufrecht zu halten, indem er ſie auf die Disjunktion der Behauptungen beſchränkte und das faktiſche Eintreffen des einen oder andren der einander widerſtreitenden Fälle von der durch mancherlei Verhältniſſe bedingten Entwickelung des Vermögens (der δύναμις) abhängig ſetzte. Er hatte alſo das Princip als Denkgeſetz feſtgehalten, aber die Abhängigkeit des Geſchehens in der Welt der Objekte von einer Mannichfaltigkeit, wir können hinzuſetzen, nicht zu berechnender Umſtände anerkannt. Es ſollte dadurch die Tragweite des ſeine ganze Phyſik beherrſchenden Princips der Kauſalität keineswegs beſchränkt oder es gar aufgehoben werden; jener Sonderung zu Grunde lag vielmehr die Ueberzeugung, daß zwar alle wirkende Urſachlichkeit von den Zweckbegriffen der Energie oder Energien abhängig ſei, ihre Verwirklichung aber von der größeren oder minderen Geeignetheit des dazu erforderlichen Vermögens. So wie die Stoiker der Anerkennung der Zweiheit von Stoff und Kraft oder Vernunft auszuweichen ſuchten, ſo konnten ſie auch den Begriff des Vermögens als eines realen Princips nicht anerkennen. Es ward das Pro-

362) Arist. de Interpret. 9

dlem in folgenden drei Sätzen zusammengefaßt, die ich nach Trendelenburgs koncifer Form in folgender Weise wiedergebe: alles wirklich Vergangene ist nothwendig; dem Möglichen kann nichts Unmögliches folgen; möglich ist was weder wirklich ist noch wirklich sein wird. Der Megariker Diodorus macht gegen den dritten Satz geltend: da das Wirkliche in der Vergangenheit nothwendig sei, so müsse auch das Wirkliche in der Zukunft nothwendig sein, da jenes nicht zukünftig war. Wenn also dem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann, so ist nur das Wirkliche und Nothwendige möglich und ein Mögliches, das nicht wirklich wird, unmöglich [363]). Ohne Zweifel war diese Schlußfolgerung gegen die von den Megarikern auch sonst bestrittene aristotelische Lehre vom realen Vermögen gerichtet. Einer solchen augenscheinlich alle Freiheit aufhebenden Beseitigung des Möglichen suchten die Stoiker sich zu erwehren. Kleanthes und nach ihm großentheils Antipater [364]) behaupteten daher, auch das Vergangene sei nicht durchweg nothwendig, sondern nur möglich gewesen; doch wollte Kleanthes, wir sehen nicht recht wie, den zweiten Satz, daß dem Möglichen nichts Unmögliches folgen könne, aufrecht halten. Chrysippus [365]) dagegen ließ sich ein Mögliches gefallen, das weder wirklich sei noch wirklich sein werde, und meinte, dem Möglichen könne auch Unmögliches folgen. Dem Edelstein z. B. eigne die Möglichkeit zu zerbrechen; wenn er aber nicht zerbreche, so sei das Zerbrechen, das Mögliche der Vergangenheit, zur Ohnmöglichkeit geworden, weil es an der dazu erforderlichen Ursache gefehlt habe. Freilich hätte er dem Kleanthes die Möglichkeit des Zerbrechens für die Zukunft zugeben müssen, wenn nicht inzwischen die Natur des Edelsteins sich geändert haben, er zum unzerbrechlichen geworden sein sollte. Selbst Chrysippus näherte sich den Worten nach dem aristotelischen Begriffe des Mög-

363) Epict. Dissertatt. II, 19 ὁ κυριεύων λόγος. vgl. Plut. Stoic. rep. 46. Trendelenburg S. 170 f.

364) Epict. l. l. u. Trendelenburg 171 f.

365) b. Plut. l. l. 46. vgl. Cic. de Fato 7. 9. und Trendelenburg 172.

lichen [366]); nur fehlte ihm, gleichwie dem Kleanthes, die nothwendige Vorausſetzung des Begriffs: die dualiſtiſche Sonderung von Vermögen oder Stoff und Kraftthätigkeit, und damit fehlte ihrer dialektiſchen Erörterung all und jeder Stützpunkt für die Lehre von der Freiheit. Einen nicht gelungenern Verſuch, das Vermögen freier Selbſtbeſtimmung mit dem nothwendigen Zuſammenhang alles Geſchehenden nach unbedingter Nothwendigkeit, zu einigen, machen die Stoiker, indem ſie theils in einem Sorites von der Nothwendigkeit des Verhängniſſes (εἱμαρμένη) auf Zutheilung (πεπρωμένη), von dieſer auf Gebühr (ἀδύα), von ihr auf Vergeltung und endlich auf das die Vergeltung beſtimmende Geſetz (νόμος) ſchließen [367]), — eine Schlußkette, in welcher eben das worauf es ankommt, die freie Selbſtbeſtimmung für oder wider das Geſetz, fehlt.

Etwas beſſer mochte es dem Chryſippus gelungen ſein, den ſtoiſchen Determinismus gegen die Beſchuldigung zu vertheidigen, er falle mit dem blinden Fatalismus, dem Argument der trägen Vernunft (ἀργὸς λόγος), zuſammen. Es durfte nur hervorgehoben werden, daß was in der Ordnung der Welt beſtimmt ſei, auch Das was wir dabei mitzuwirken hätten, in ſich begreife, wie der Beſitz des Mantels unſre Bewahrung deſſelben, die Rettung des Soldaten nach einer (verlorenen) Schlacht ſeine Flucht u. ſ. w. [368]). Aber iſt nicht auch die Wollung oder Handlung die zur Verwirklichung des von der Weltordnung Beſtimmten erforderlich, gleichfalls mit Nothwendigkeit beſtimmt? Ebenſo verhält ſichs mit Chryſippus' Unterſcheidung von Haupturſachen und mitwirkenden oder nächſten Urſachen [369]). Wir wollen der Stoa ihr Verdienſt nicht ſchmälern, das

366) b. Plut. Stoic. rep. 46 τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι.

367) Alex. Aphrod. de Fato c. 35. 37.

368) Chrysipp. b. Diogenianus, Euseb Praep. Ev. VI, 8. 265 τὸ μὲν ἐξ ἡμῶν πολλὰ γίνεσθαι δῆλον εἶναι, οὐδὲ ἓν ἧττον συγκαθειμάρθαι καὶ ταῦτα τῇ τῶν ὅλων διοικήσει. Cicero Fat. 13 quaedam enim sunt, inquit (Chrysippus), in rebus simplicis, quaedam copulata .. copulata enim res est et confatalis.

369) Cicero l. l. 18 causarum enim, inquit (Chrysippus), aliae

ihre ganze Ethik beseelende Ueberzeugung von der freien Selbstbestimmung mit ihrer Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit alles Geschehenden zu einigen versucht zu haben; daß es ihnen gelungen wäre, oder hatte gelingen können, vermögen wir nicht zuzugeben. Den Weg, welcher dem Plato und Aristoteles zur Anbahnung der Lösung des schwierigen Problems offen blieb, die Anerkennung eines von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängigen Princips des Denkens und denkender Einzelwesen, hatten sie sich durch ihren Sensualismus verschlossen; und wenn sie dennoch, zu Gunsten ihrer Ethik, ja ihrer Erkenntnißlehre selber, hin und wieder dazu ihre Zuflucht zu nehmen sich gedrungen sahen, so geschah es auf Kosten der Folgerichtigkeit ihrer Grundvoraussetzungen. Beachtung verdient noch ihr Versuch die verschiedenen Grade der Wollung zu unterscheiden, als Arten des zur Handlung drängenden Triebes: Vorsatz (*πρόθεσις*), Anlauf (*ἐπιβολή*), Zurüstung (*παρασκευή*), Angriff (*ἔγχείρησις*), Wahl (*αἵρεσις*), zwischen verschiedenen Impulsen entscheidende Wahl (*προαίρεσις*), Wallung (*βούλησις*) und zu völliger Entschiedenheit gelangter Wille (*θέλησις*)[370]. Es sollten die verschiedenen psychologischen Momente, die zu der endgiltigen Handlung führen, aus einander gelegt werden. Wir wollen nicht fragen, ob oder wie weit diese verschiedenen Momente thatsächlich sich unterscheiden lassen, zumal die Ueberlieferung eine wenig zuverlässige ist, sondern nur hervorheben, daß darin einerseits die Abhängigkeit der Entscheidung von dem sinnlich Gegebenen, andrerseits die allmählige Hinaufläuterung zu freier Wollung oder Selbstbestimmung bezeichnet wird. Die entschiedene Wollung muß dann wohl, nach der Lehre der strengeren Stoa, in dem Wissen um Uebereinstimmung der beabsichtigten Handlung mit der göttlichen Weltordnung aufgehn.

---

sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximas. Plut. l. l. 47 *ὅτι Χρύσιππος οὐκ αὐτοτελῆ τούτων ἀπέφαινεν, ἀλλὰ προκαταρκτικὴν μόνον ἐπῃείκτο τὴν εἱμαρμένην.*

370) Stob. Ecl. II, 162 *τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη πλείονα εἶναι κτλ.*

Aber schon unter den unmittelbaren Schülern des Zeno scheinen einige das sittliche Handeln von einem solchen Wissen um die göttliche Weltordnung abhängig zu machen Bedenken getragen zu haben. Aristo der Chier[371]) legte dem Wissen als solchem nur geringen Werth bei, erklärte sich geringschätzig über die Begriffsphilosophie und über das Streben nach den allgemeinen Wissenschaften[372]). Für die Tugend, lehrte er, sei der Mensch geboren und auf ihr allein beruhe die Glückseligkeit; die Vernunfteinsicht soll reinigend wirken und nur so weit angestrebt werden, so weit sie der Tugend die Stätte bereite, der Sünde entfremde und über das zwischen Tugend und Sünde in der Mitte liegende hinaushebe[373]). Durch den der Sinne nicht bedürftigen Geist solle der Weise über die Schwankungen der Meinungen hinausgehoben werden; nur nicht wähnen zur Erkenntniß der Wesenheit Gottes

371) vgl. N. Saal de Aristonis Chii vita, scriptis et doctrina 1852. Krische's Forschungen 405 ff.

372) Stob. Floril. 82, 16 ἐκ τῶν Ἀρίστωνος ὁμοιωμάτων· ὁ ἐλλέβορος ὁλοσχερέστερος μὲν ληφθεὶς καθαίρει, εἰς δὲ πάνυ σμικρὰ τριφθεὶς πνίγει· οὕτω καὶ ἡ κατὰ φιλοσοφίαν λεπτολογία. ib. 15 Ἀρίστων τοὺς λόγους τῶν διαλεκτικῶν τοῖς τῶν ἀραχνίων ὑφάσμασιν εἴκαζεν. vgl. ib. 11 u. 82, 7. (Diog. VII, 161.) ib. 4, 110 Ἀρίστων ὁ Χιος τοὺς περὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πονουμένους, ἀμελοῦντας δὲ φιλοσοφίας, ἔλεγεν ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστῆρσι τῆς Πηνελόπης κτλ. ib. 80, 7 Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς· πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικά· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνῶσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρείαν. vgl. Cic. Acad. II, 39. Diog. VII, 160. Sext. (374). Seneca Epist. 89.

373) Sext. Math. VII, 12. Plut. recta rat. aud. 8 οὔτε λόγου μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν. — Stob. Ecl. I, 826 (nach Porphyrius) Ἀρίστων ἀντιληπτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς θέμενος, ταύτην διαιρεῖ εἰς δύο, τὸ μέν τι μέρος φάσκων μετά τινος τῶν αἰσθητηρίων ὡς τὰ πολλὰ κινεῖσθαι, ὃ αἰσθητικὸν καλεῖ . . . τὸ δέ τι ἀεὶ καθ' ἑαυτὸ καὶ χωρὶς ὀργάνων, ὃ . . . νοῦν προσαγορεύεσθαι. — Diog. VII, 162 μάλιστα δὲ προσεῖχε στοικῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι. — Cic. Nat. D. I, 14.

gelangen zu können (374). Auch von der Ethik fall ausgeschieden werden was nicht unmittelbar zu Herzen geht; sie soll sich begnügen den Begriff des höchsten Gutes festzustellen und daraus unerschütterliche und genaue Bestimmungen (für unsere Handlungen) ableiten 375). Ist aber die Tugend das allein wahrhaft Anzustrebende, so muß uns Alles außer ihr gleichgültig sein, nicht unterschieden werden was der Natur nach vorzuziehn und was zu verwerfen sei, sondern nur nach Maßgabe der Verhältnisse Eins dem Andren vorgezogen werden 376). Eben daher darf auch die Einheit der Tugend nicht durch Unterscheidung verschiedener Richtungen gefährdet, sondern nur in Bezug auf ihre Anwendung gesondert werden 376). Ich möchte nicht sagen daß Aristo, so weit sich aus den überlieferten Bruchstücken der Lehren desselben urtheilen läßt, zum Kynismus zurückzukehren, vielmehr nur solche Elemente der Stoa

---

374) Sext. Math. VII 12 . *ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπους τινὰς συμπεριέγραφεν, καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς ,τήθας καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν, ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριοῦντα δὲ κακίας, κατιόντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαιμονοῦσιν* Seneca Ep. 94 Sed Ariato Stoicus e contrario hanc partem (quae dat propria cuique personae praecepta) levem existimat et quae non descendat in pectus usque; et illum non habentem praecepta plurimum alt proficere, ipsaque decreta philosophiae constitutionem esse summi boni oct. vgl. Ep. 89. Stob. Florll 82, 16. (372). Plut de recta rat aud c. 8.

375) Sext. Math. XI, 64 sq *ἔφησεν Ἀρίστων ὁ Χῖος . . καθόλου γὰρ τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγήν, μηδέ τινα μὲν εἶναι φύσει προηγμένα τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ πεφὶ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις κτλ.* vgl. Cicero Acad. II, 42. Fin. IV, 16 occurentia nescio quae comminiscebatur est. und an anderen St. Plut. commun. not. 27.

376) Plut. virt mor. 2 *Ἀρ. δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἔποιει καὶ ὑγιείαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τί πως διαφόρους καὶ πλείονας κτλ.* — *ἐπιστήμη* Galen. de Hippocrat. et Plat. decr V, 5 extr. VII, 1. 2. Plut. Stoic. rep. 7.

abzuwerfen beabsichtigt habe, welche ihm für Feststellung des ethischen Kerns unnöthig oder störend erschienen. Er erkennt, im Unterschiede vom stoischen Monismus, die Zweiheit der Quellen unserer Erkenntnisse, Sinnlichkeit und Vernunft an und getraut sich nicht aus letzterer das vorgebliche Wissen um die Wesenheit Gottes und die Weltharmonie abzuleiten; und wenn auch er die Tugend als Wissenschaft bezeichnet, so geschieht es aller Wahrscheinlichkeit noch in sokratischem, nicht eigenthümlich stoischem Sinne, in der Ueberzeugung daß wir rücksichtlich der sittlichen Anforderungen und Werthgebungen zu festem unumstößlichen Wissen gelangen können und sollen. In dieser Beziehung möchte er bereits den Standpunkt gefaßt haben, auf welchem wir die edleren unter den späteren, römischen, Stoikern finden. Wollte er kein von Natur Angemessenes und dennoch nicht wahrhaft Sittliches anerkennen, so sonderte ihn von den Kynikern noch immer die Annahme, daß rücksichtlich dessen wofür sich keine entschieden sittliche Anforderung geltend machen lasse, wir uns durch die Verhältnisse, mithin auch durch die Sitte, leiten lassen sollen.

Schwieriger noch ist es über die eigenthümlichen Lehren des Karthagers **Herillus** ins Klare zu kommen. Die Unterscheidung des wahren Zwecks des Weisen von dem Scheinzwecke des Thoren [377]) (der thörichten Menge), läßt verschiedenartige Deutungen zu, und was sonst noch von ihm angeführt wird, nicht mit Sicherheit auf skeptische Richtung sich beziehn [378]).

Die dritte Schicht der Stoa, die der römischen Zeit, ist so

---

377) Diog VII, 165 *διαφέρειν δὲ τέλος καὶ ὑποτελίδα· τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν.* Cic. IV, 5 facit (Herillus) duo seiuncta ultima bonorum

378) Cic. Fin. V, 15 . Herillus scientiam summum bonum esse defendit. vgl. IV, 14. Clem Alex. Strom II, 416 *καὶ ἐπιστήμην ζῆν* Diog. 165 *εἶναι δὲ ἐπιστήμην ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. ποτὲ δ' ἔλεγε μηδὲν εἶναι τέλος, ἀλλὰ κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ τὰ πράγματα ἀλλάττεσθαι αὐτό* Die letzten Worte können sich ganz wohl auf die *ὑποτελὶς* beziehn.

gefärbt durch die damals vorherrschende Eklektik, daß es gerathen sein möchte bei Erwägung dieser darauf zurückzukommen.

Werfen wir zum Schluß einen vergleichenden Blick auf das stoische Lehrgebäude, so können wir die Ueberlegenheit desselben über das gleichzeitig hervorgetretene epikureische ohnmöglich verkennen, auch abgesehn von der ohngleich höheren Befriedigung, welche es dem sittlichen Bewußtsein gewährt. Beide traten der Annahme hyperphysischer Principien, sei es in der Form platonischer Ideen oder aristotelischer Energien, entschieden entgegen; sie wollten auf dem Boden nachweislicher sinnlicher Wahrnehmungen sich halten und eben darum Nichts außer dem tastbaren Stoffe als wirklich gelten lassen. Epikur glaubte den letzten Grund desselben in untheilbaren Körperchen nachweisen zu können, Zeno sah ein mit ihnen nicht auszureichen, zumal er in ihnen für die unbedingten sittlichen Anforderungen einen zureichenden Grund ohnmöglich zu entdecken vermochte. Die Voraussetzung eines irgendwie geistigen Princips war erforderlich; es sollte aber an den Stoff gebunden werden. Daher die Zwiespaltigkeit desselben; man mußte je einer der beiden Seiten, der geistigen und stofflichen, entnehmen weß man bedurfte, und sich begnügen die Einheit vorauszusetzen. Solcher Unklarheit des Princips entging Epikurus; konnte er sich aber rühmen aus ihm abgeleitet zu haben was seinen herabgestimmten Anforderungen irgend genügt hätte? Schon in seiner sensualistischen Erkenntnißlehre mußte er darüber hinausgehn. Das Denken, deß er bedurfte, um aus den einzelnen Wahrnehmungen bleibende Vorstellungen, ihre Verbindung und Trennung, ihre Bestätigung oder Verwerfung abzuleiten, lag außer dem Bereich der Atome und ihrer postulirten Bewegung. Er umging die Anerkennung eines vom Stoffe gesonderten Princips des Denkens, indem er die ihm eigenthümlichen Formen und Gesetze gänzlich außer Acht ließ, oder ihre Gültigkeit in Abrede stellte. Daher die Oberflächlichkeit seiner

Kanonik oder Erkenntnißlehre. Obgleich mehr entſpricht die ſtoiſche Logik den Forderungen der Wiſſenſchaft. Sie geht, gleich der epikureiſchen Kanonik, von der Sprache als dem Werkzeuge der Gedanken aus; aber an die Stelle einiger allgemeiner Bemerkungen tritt, was zunächſt Noth that, die Grundlegung einer ſprachlichen Formlehre. In ähnlicher Weiſe geht ſie in ausführliche Erörterungen über die Formen des Denkens, Begriff, Urtheil und Schluß ein. Ihre Vorausſetzung von der Gebundenheit des denkenden Princips an den Stoff hindert ſie nicht die Eigenthümlichkeit der Formen und Geſetze des Denkens anzuerkennen. — Ihre Phyſik erhebt ſich über die epikureiſche durch Befeſtigung des alle Wiſſenſchaftlichkeit aufhebenden Begriffs des Zufalls und durch das Beſtreben ſtrenger Durchführung des Princips der Kauſalität. Auch die in der Naturerklärung unentbehrliche Zweckurſachlichkeit tritt wiederum in ihre Rechte, und ſetzt die Stoa an die Stelle der Ideen und Naturgeſetze den etwas unklaren Begriff der befaſſenden Verhältniſſe, ſo ſucht ſie doch in die Bahn wiſſenſchaftlicher Unterſuchung wiederum einzulenken, verſchließt ſich ihr nicht durch die Annahme, ein und dieſelbe Erſcheinung laſſe aus den verſchiedenartigſten Urſachen ſich ableiten. In der Phyſik haben die Stoiker nicht zu dem Machtſpruch ihre Zuflucht zu nehmen, die Bewegung müſſe aus dem Sein unendlich vieler Atome im unendlichen leeren Raum ſich ergeben; eben ſo wenig zur Ableitung der denkenden Seele aus erdichteten feinſten Stoffpartikeln und zur Auflöſung der Vorſtellungs- und Denkbewegungen in das mechaniſche Getriebe feinſter und dennoch ſich erhaltender Abbilder des ſinnlich Wahrgenommenen. Ein und daſſelbe, je nach Verſchiedenheit der Stufen ſeiner Wirkſamkeit, bewegende und denkende Princip hat ihnen einen Ableitungsgrund für die räumlichen Bewegungen des Seelenweſens und für ſeine verſchiedenen Entwickelungsweiſen dar. Noch entſchiedener konnten ſie den Begriff der Einheit der Welt, die Wechſelbeziehungen in allen ihren Theilen, die Ueberzeugung von einem einigen, die Geſammtheit der Veränderungen lenkenden und leitenden göttlichen Urweſen aufrecht halten. Der kindiſchen Vorausſetzung, ſich ihres ſeligen Daſeins in zwiſchen-

weltlichen Räumen freuender, um den Lauf der Welt unbekümmerter göttlicher Wesen, bedurfte es für sie nicht, um dem Gottesbewußtsein Befriedigung zu gewähren. Noch entschiedener erhebt sich die stoische Ethik über die epikureische. Wir dürfen zwar nicht sagen daß letztere der Genußsucht habe fröhnen wollen; sie trat ihr vielmehr durch ernstlichste Mahnungen zur Mäßigung entgegen und hat in dieser Beziehung unzweifelhaft heilsam gewirkt. Ja, man kann Ernst der Gesinnung in ihrem Streben nicht verkennen, ihre Anhänger mit der Kraft auszurüsten, durch Bedürfnißlosigkeit und Entsagung über die Wechselfälle des Lebens sich zu erheben und zur Selbständigkeit freier Selbstbestimmung zu gelangen. In dem Bilde, welches sie von der Unabhängigkeit des Weisen entwerfen, begegnen sie ihren Gegenfüßlern, den Kynikern und Stoikern. Aber entfernen sie sich nicht in dem Maße, in welchem es ihnen damit gelingt, von der Folgerichtigkeit ihrer Grundvoraussetzungen? Woher soll ihr Weiser die Kraft des Widerstandes gegen die Antriebe der Sinnlichkeit entnehmen? abtödten darf er sie ja nicht, da auf ihnen wiederum alles beruht, was von Wissen und Wollen in ihm ist. Es fehlt ihm eben so sehr an den erforderlichen Mitteln der Gegenwirkung, wie an dem Vermögen für die leere Selbständigkeit einen irgendwie befriedigenden und belebenden Inhalt zu gewinnen; die selbstische Freude an seiner Selbständigkeit kann nicht lange ausreichen, und selbst mit ihr geht er über die Grenzen des Systems weit hinaus. Ganz anders verhält sichs mit der Ethik der Stoiker; ihre Anerkennung unbedingter Anforderungen und des unvergleichlichen Werthes der ihnen entsprechenden Wollungen und Handlungen, verleihet ihnen die Kraft aller entgegenstehender sinnlicher Antriebe Herr zu werden, und die Ueberzeugung durch jene im Einklang mit der göttlichen Weltordnung zu leben, erfüllt ihr Ideal des Weisen mit einem positiven belebenden Inhalt. So müssen wir sagen, auch wenn wir die innere Befriedigung außer Acht lassen wollen, die es gewähren muß seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen im Einklang mit dem tiefsten Bedürfniß unsres geistig sittlichen Wesens zu wissen.

2. Wir müssen uns an diesen Grundlinien einer Vergleichung

des ſtoiſchen und epikureiſchen Syſtems genügen laſſen, um Zeit für Zuſammenſtellung des ſtoiſchen Lehrgebäudes mit dem platoniſch-ariſtoteliſchen zu gewinnen. Und hier freilich wird ein der Stoa weniger günſtiges Ergebniß ſich zeigen. Wir werden den Verſuch ſehr begreiflich finden, mit Beſeitigung der hyperphyſiſchen Principien und der daran ſich knüpfenden Schwierigkeiten, aus dem unmittelbar Gegebenen der Empfindung und Wahrnehmung die Geneſis unſrer Erkenntniß und die Welt der Dinge abzuleiten; aber iſt der Verſuch gelungen, fragt ſich, und konnte er gelingen? Die Stoa ſah, wie geſagt, ein, mit dem todten Stoffe, mit wem man ihm Bewegung beilege, nicht mistreichen zu können; ſie wollte aber keine nicht in den Stoff gebundene Weſenheit und Thätigkeit anerkennen; daher ihre Ineinsbildung von Kraft und Stoff, Materie und Geiſt. So ſollte unſre Erkenntniß nicht blos mit der ſinnlichen Wahrnehmung beginnen und ihren Stoff aus ihr ſchöpfen, ſondern auch ihre Formen in durchgängiger Wechſelbeziehung mit ihr entwickeln; daher die mechaniſche Zuſammenſetzung der Begriffe durch Addition und Subtraktion ihrer der Wahrnehmung entnommenen Merkmale, die Verkennung der dem Denken als ſolchem angehörigen Formen des Urtheils, die Bevorzugung des hypothetiſchen Schluſſes und Vernachläſſigung des kategoriſchen. Wir möchten nicht behaupten, daß ihr Princip ſolche Ablenkung von der durch Ariſtoteles angebahnten Logik nothwendig gefordert hätte; warum ſollten ſie nicht unmittelbar aus der denkenden Seite ihres oberſten Princips die eigenthümlichen Formen des Denkens haben ableiten können? aber theils hielt wohl die Scheu ſie ab, von dem unmittelbar in der Wahrnehmung Gegebenen ſich zu entfernen, theils mochten ſie fürchten auf die Weiſe doch wiederum zu hyperphyſiſchen Principien zurückgeleitet zu werden, — eine Gefahr, der ſie trotz alles Widerſtrebens doch nicht entgehn konnten. Auf die Weiſe aber vermochten ſie weder zu einem Princip der Prüfung unſrer Begriffe und Urtheile, noch zu einem Abſchluß derſelben zu gelangen. Um in der Phyſik ihrem Princip treu zu bleiben, mußte die Stoa für die ganze Mannichfaltigkeit wirkender Kräfte einen doch immer nur bildlichen Ausdruck, Hauche oder Luftſtrömungen,

wählen und an die Stelle der Zweckursächlichkeiten besaamende Verhältnisse setzen. Durch diese Ausdrücke wollte man allerdings alle Wirksamkeit auf den Urgrund der Welt zurückführen und da man diesen als stoffartig gesetzt hatte, so mußten auch seine Wirkungs- und Entwickelungsweisen in entsprechender Weise gefaßt werden. Aber der Gefahr von der Erforschung der besonderen Bestimmtheiten, unter und mit denen die Ursachen sich wirksam erweisen, abgelenkt zu werden, konnte man auf diese Weise nicht ausweichen. Und in der That sind auch die Stoiker weder die Gesetze der Bewegung, noch die Einwirkung verschiedener Stoffarten auf einander, noch den organischen Bau der Pflanzen und Thiere auszumitteln, irgend ernstlich bemüht gewesen. Hatten nun auch Plato und Aristoteles die hierher gehörigen Untersuchungen nur anzubahnen vermocht, so geriethen sie doch bei den Stoikern gänzlich ins Stocken, weil sie wähnten mit wenigen ärmlichen Annahmen über den Weg nach Unten und Oben, über die Wirksamkeit von Hauchen und besaamenden Verhältnissen, in der Naturerklärung ausreichen zu können. Auch hier zeigt sich wie der Sensualismus geneigt ist, an die Stelle wirklicher Beobachtungen, allgemeine über die Grenzen der Erfahrung hinausgehende Begriffe zu setzen. Waren aber nicht auch die platonischen Ideen und die aristotelischen Energien solche Begriffe? Allerdings, müssen wir antworten, jedoch von solcher Art, daß besonders die Energien des Aristoteles Einblicke in die besondern Bestimmtheiten des Geschehens nicht nur zuließen, sondern nothwendig hervortreiben. Ihre Entwickelungsweise, im Verhältniß zu dem sich ihnen darbietenden Stoffe, mußte ausgemittelt und auf die Weise die Anwendbarkeit des Begriffs nachgewiesen werden. Auch muß noch hervorgehoben werden daß der für gründliche Naturforschung so wichtige Unterschied der wirkenden und Zweckursächlichkeit, — wichtig, wie sich auch immer die nähere Bestimmung desselben ergeben mag, — in der Stoa zurücktreten oder verdunkelt war, nicht als wenn sie eine beider Arten in Abrede gestellt hätte, vielmehr erhielt ja der Zweckbegriff eine gewissermaßen kosmische Bedeutung, sondern weil sie in ihrer Anwendung nicht aus einander gehalten wurden. Etwas anders

verhält sichs mit der den Abschluß der Physik bildenden Gotteslehre der Stoiker; sie haben die Entwickelung derselben theils durch ihre Beweisführung für das Dasein Gottes gefördert, wenngleich die ihnen eigenthümlichste, zu dem ontologischen Argument überleitende, mit ihrer sensualistischen Erkenntnißlehre sich schwerlich einigen läßt, theils haben sie eingehend vom Grunde des Uebels und des Bösen gehandelt, theils den Begriff der göttlichen Vorsehung bestimmter hervorgehoben, durch ihr sittliches Gottesbewußtsein geleitet: aus ihrer Grundannahme von der Materialität des Urwesens vermochten sie den Glauben an die göttliche Vorsehung nicht abzuleiten; aus jener konnte nur der Begriff unbedingter Naturnothwendigkeit sich ergeben; diese der nach Zwecken lenkenden Vorsehung gleich zu setzen, blieb ein ungerechtfertigter Machtspruch. Die Stoa setzt stillschweigend zwei verschiedene Seiten ihres Urwesens voraus und leitet aus je einer von beiden ab, was eben Noth that, aus der materiellen den Naturproceß des Wechsels und der Veränderungen, aus der geistigen die den Naturproceß lenkenden Begriffe der befaamenden Verhältnisse und besonders der Vorsehung; die vorausgesetzte Einheit beider Seiten spricht sich in der Annahme durchgängiger Sympathie aus; die eine Seite aus der andren abzuleiten oder darauf zurückzuführen, konnte ihr nicht gelingen. Die nothwendige Abfolge von Ursache und Wirkung im Naturproceß als Schicksal oder Vorherbestimmtheit gefaßt, wird nach den Anforderungen des religiös sittlichen Bewußtseins, zur Vorsehung. Daß damit, gegen die Voraussetzung, die geistige Seite der materiellen in der Weise des vorangegangenen Dualismus, übergeordnet wird, hat man außer Acht gelassen; aus der bloßen Einheit des Princips, ließ die Umsetzung unbedingter Naturnothwendigkeit in eine nach Zwecken frei waltende Vorsehung sich nicht rechtfertigen. Wir wollen den Stoikern das Verdienst nicht schmälern eins der schwierigsten metaphysischen Probleme zu bestimmterem Bewußtsein erhoben zu haben; daß sie zur Lösung desselben mehr als Plato und Aristoteles den Weg angebahnt hätten, können wir nicht zugeben.

Wenden wir uns zur Ethik, dem eigentlichen Ziel- und

Glanzpunkt ihres Lehrgebäudes, so können wir ihr Verdienst um wissenschaftliche Gestaltung derselben und um Weckung, Verbreitung und Läuterung sittlicher Gesinnung ahnmöglich verkennen. Die Feststellung der Unbedingtheit sittlicher Anforderungen tritt in ihr wenn nicht entschiedener, so doch durch Durchführung ins Einzelne, eindringlicher hervor als in der vorangegangenen platonisch-aristotelischen Ethik. Ihr Ausgangspunkt vom Triebe der Selbsterhaltung war geeignet einerseits das Princip der vollkommenen Thätigkeit (εὐπραξία) gegen das des Wahlergehens (εὐτυχία) festzustellen, da Selbsterhaltung Selbstthätigkeit voraussetzt, andrerseits die Zusammengehörigkeit der Lebensbestimmung des Menschen mit der der übrigen belebten Wesen, und zugleich die höhere Stufe jener mit den daraus sich ergebenden höheren Anforderungen ins Licht zu stellen. Und soll der Mensch zugleich nach den Bedingungen aller lebenden Wesen und nach denen die seine Vernunftfähigkeit mit sich führt, den Bestimmungen der Selbsterhaltung, genügen, so mußte eine doppelte Sphäre der Pflichten und zwar so sich ergeben, daß die auf die animalische Selbsterhaltung gerichteten, denen der geistigen Selbsterhaltung schlechthin unterzuordnen waren. Schwankten die Stoiker auch hin und wieder in der näheren Bestimmung des Verhältnisses der niederen Pflichten (καθήκοντα) zu den höheren (κατορθώματα), so wird dadurch doch die Wahrheit und Eindringlichkeit ihrer Ueberzeugung nicht gefährdet, daß unser Leben und äußeres Wohlsein nur in dem Maße Werth für uns haben solle, in welchem es der Bethätigung der unbedingten sittlichen Anforderungen zum geeigneten Mittel diene. So weit würden auch wohl Plato und Aristoteles ihre innerste Ueberzeugung bei den Stoikern wiedergefunden und der scharfen und bestimmten Entwickelung derselben sich gefreut haben. Nicht so möchte sichs mit der Zurückführung ihrer Ethik auf die Principien ihrer Logik und Physik verhalten. Alle Erkenntniß soll nicht nur mit der Erfahrung beginnen, von dieser ihren Stoff erhalten, sondern in der Erfahrung aufgehn und diese zur Erkenntniß werden durch freie Zustimmung der Vernunft, die Vernunft aber kein irgendwie von eignem Inhalt erfülltes, selbstschaffendes Vermögen

vielmehr nur ein das Gegebene der Wahrnehmungen formirendes, es befestigendes sein. So vermag die Vernunft ihre sittlichen Handlungen nicht nach selbsteignen Zweckbegriffen zu lenken und zu leiten, sondern muß diese vom Triebe und der Wahrnehmung erwarten, und wenn sie fehlen, selber der Thätigkeit sich begeben. Nun, sie werden allerdings nicht fehlen, so lange die organischen Funktionen in uns wirken; wie aber soll die zur Zustimmung erforderliche Wahl zu Stande kommen? Doch wohl entweder nach Maßgabe der Stärke der jedesmal sich uns darbietenden Impulse, oder nach selbstständiger und freier Entscheidung der Vernunft. Für letzteres mußte der tiefe sittliche Sinn der Stoiker sich entscheiden; sie vermochten es jedoch nur mit Durchbrechung der Folgerichtigkeit ihrer Principien. Sie setzten zu dem Ende eine nicht nur das Vermögen ihrer sondern aller menschlichen Vernunft übersteigende Erkenntniß vom Verhältniß der jedesmaligen Entscheidung zu der göttlichen Weltordnung voraus, Chrysippus u. A. als ein über alle Erfahrung hinausreichendes Wissen, die spätere maßvollere Stoa als eine unmittelbare Erweisung der göttlichen Vernunft in uns. In der Schilderung des Ideals des Weisen tritt bei jenen maßlose Ueberhebung, bei diesen ein ihren übrigen Lehren lose angeheftetes mystisches Element hervor; jene mußten zur Bedeckung einer wesentlichen Lücke des Systems zur Rhetorik, diese zu dem Bewußtsein innerer Offenbarung ihre Zuflucht nehmen (vgl. ob. S. 147 f.). So vermögen wir denn in dieser Beziehung der stoischen Ethik nicht den Grad der wissenschaftlichen Folgerichtigkeit zuzugestehn, zu welcher in den dialektischen oder metaphysischen Principien des Plato und Aristoteles die Anlage sich fand. Die Vernunft dieser war eine selbstthätig Zwecke sich setzende und mit der Kraft ausgerüstete welche erforderlich ist sie im Kampf gegen widerstreitende Impulse der Sinnlichkeit zu verwirklichen. Sie erkannten ausdrücklich und im Einklang mit der ihr zu Grunde liegenden Erkenntnißlehre an, was die Stoa im Widerstreit mit der übrigen, vorauszusetzen sich genöthigt sah: eine über die Sinnlichkeit hinausreichende Sphäre der Erkenntniß und die aus ihr sich ergebende Kraft der freien Selbstbestimmung (vgl. ob. S. 152 ff.). Auch das muß noch her-

vorgehoben werden, daß die Ueberzeugung Plato's und des Aristoteles von der Verflochtenheit des Einzellebens ins Staatsleben, ihrer Ethik ein zwischen Erfahrung und Vernunfterkenntniß stehendes Gebiet der Zwecke eröffnete, welches den Stoikern fehlen mußte, weil sie das unbestimmte Bild eines Weltstaates und Weltbürgerthums an die Stelle konkreter lebendig sich entwickelnder Staatsorganismen gesetzt hatten.

Dritter Abſchnitt.

Die griechiſche Skepſis.

I. Die Anfänge derſelben.

Faſt gleichzeitig mit den Lehrgebäuden Zeno's und Epikurs trat eine dritte in ſo fern ihnen verwandte Richtung der Philoſophie hervor, daß auch ſie ein in ſich befriedigtes Leben als ihr Ziel anſtrebte. Zweifel, die früher nur als Grenzpunkte der Erkenntniß hervorgetreten, oder zu ſelbſtſüchtigen ſophiſtiſchen Zwecken ausgebeutet waren, gelangten allmählig ins Gebiet wiſſenſchaftlicher Erörterung. Mag Pyrrhon aus Elis auch Anregungen ſeines ſkeptiſchen Geiſtes in einzelnen Ausſprüchen des Demokriteers Metrodorus und deſſen Schülers Anazarchus gefunden haben, ſie ſcheinen doch auf das Wiſſen um die Dinge der ſinnlichen Wahrnehmung und die Subjektivität deſſelben ſich beſchränkt zu haben [1]). Mit Recht wird er daher wohl als Urheber einer zu wiſſenſchaftlicher Durchführung treibenden Zweifelsphiloſophie bezeichnet, wie

1) Aristocl. b. Euseb. Praep Ev. XIV, 19. 765, a *γράφων γέ τοι περὶ φύσεως (ὁ Μητρόδωρος) εἰσβολῇ ἐχρήσατο τοιαύτῃ „οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν“* Sext. Math. VII, 88 *ἴσμεν* vgl. Cic. Acad. II, 23. Aristocl. ib 766, a *προβὰς δέ φησιν, ὅτι πάντα ἐστὶν ὃ ἂν τις νοήσαι*, und vorher 766 *ἀρχὰς δὲ ἀποφήναιθαι (φασὶ) τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν*, ſo daß jene ſkeptiſche Aeußerung ganz wohl demokritiſch ſich faſſen läßt und kein Grund vorhanden iſt, mit dem Ariſtokles, Pyrrhons Skepſis auf Metrodorus zurückzuführen. Auch noch Sextus l. l. 87 halten nur *οὐκ ὀλίγοι* ihn, gleichwie den Anazarchus und Monimus zu den Skeptikern gerechnet, letztere bleiben, *ὅτι σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα κτλ.*

wenig wir auch sehn, wie und wie weit er diese entwickelt hatte. Nicht minder ungewiß ist was über sein Leben berichtet wird, auch so weit es dem Antigonus aus Karystos, dem angeblich gleichzeitigen Lebensbeschreiber des Pyrrhon und seiner nächsten Nachfolger entlehnt war [2]). Er soll anfangs ein unbedeutender Maler, durch Bücher des Demokritus und Vorträge des Bryson (?), eines Sohnes Stilpo's, für Philosophie gewonnen, dem Anaxarchus, einem Schüler des Demokriteers Metrodorus, sich angeschlossen, mit ihm an den Zügen Alexanders sich betheiligt haben [3]) und von seinen Landsleuten zum Oberpriester erwählt, das neunzigste Lebensjahr erreicht haben [4]). Wie unwahrscheinlich auch die Zurückführung seiner Skepsis auf Bekanntschaft mit indischen Gymnosophisten ist [5]), zum Streben nach einer durch gänzlichen Gleichmuth zu erlangenden Unabhängigkeit und Selbständigkeit mag er durch sie veranlaßt worden sein, wenn nicht noch mehr durch das Beispiel des von den Skeptikern hochgehaltenen Sokrates [6]); und diese seine göttliche Seelenruhe scheint von seinem begeisterten Schüler Timon als Kernpunkt der Eigenthümlichkeit Pyrrhons gepriesen zu werden [7]). Für diese seine Gesinnung (διάθεσις), nicht für seine Lehre, hatte er Nausiphanes, den wahrscheinlich späteren Genossen des Epikurus gewonnen, und jener soll auch Epikurus selber seine lebhafte Anerkennung nicht versagt haben [8]). Außer einem Gedichte an Alexander, gab es nichts Schriftliches vom Pyrrhon, und auch dieses wird nicht einmal seinem Inhalte nach

---

2) Aristocl. l. l. XIV, 18 763. Diog IX, 62 sqq.

3) Aristocl. ib. 763, b Diog 61 67. vgl. Lucian. 6. Accus. 25. — Zuhörer des Bryson, während Timon Schüler des Stilpo genannt wird? Diog 109.

4) Diog. 64.

5) Diog 61.

6) Sext Moth. XI, 2. vgl. Cic. de Orat. III, 17.

7) b. Diog 65. b. Aristocl. l. l. 761 sq. — b Sext. I, 305 Pyrrhon dem unverrückt über der Erde schwebenden Sonnengott vergleichen.

8) Diog. 54.

näher bezeichnet[9]). Seine Lehre ward ausschließlich durch Vorträge fortgepflanzt, die wahrscheinlich die Grundlage der Schriften des bedeutendsten seiner Schüler, des Timon aus Phlius, bildeten; und auch von diesen haben sich nur sehr unzureichende Nachrichten erhalten, aus denen sich kein deutliches Bild weder von den ursprünglichen Lehren Pyrrhons, noch von der timonischen Fortbildung derselben entwerfen läßt. Vorzüglich der Python Timons scheint der Verherrlichung des Pyrrhon gewidmet gewesen[10]), und Timon den wahrscheinlich schon damals verbreiteten Sagen von kindischer Anwendung des Nichtwissenkönnens auf fürs Leben unerläßliche Entscheidungen, entgegengetreten zu sein. So auch Aenesidemus[11]). Gleichwie spätere Skeptiker in den Aussprüchen der Dichter, der sieben Weisen und der ältesten Philosophen, über die Unbeständigkeit des Lebens, die Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnisse u. s. w., die Anfänge der Skepsis sahen, so deutete auch schon Pyrrhon Verse Homers, seines Lieblingsdichters, in skeptischem Sinne[12]); und Annäherung daran mochte er auch bei dem gern

9) Sext. Math. I, 282 *λέγεται γὰρ αὐτὸν καὶ ποίησιν εἰς τὸν Μακεδόνα Ἀλέξανδρον γράψαντα μυρίοις χρυσοῖς τετιμῆσθαι.* vgl. Plut. de Alex. fort. I, 10. — Aristocl. l. l. 763, c *οὐδὲν ἐν γραφῇ κατέλιπεν.* vgl. 758, c. Diog. 102.

10) Außer dem Timon werden noch der Athener Philon, Eurylochus und Hekatäus aus Abdera angeführt. Diog. 68 sq. Lucian. vitar. Auct. 27. Auch Philon hatte, wie es scheint, über Pyrrhon geschrieben, Timon besonders in seinem Python (*πρὸς Πύθωνα* Diog. 67) die mit ihm auf dem Wege zum Heiligthum des Amphiaraus gepflogenen Unterredungen aufgezeichnet; Aristocl. l. l. 761, *βαδίζοντι Πυθοῖδε* scheint aus dem Titel der Schrift gefolgert zu sein.

11) Diog. IX, 105 *ὅθεν καὶ ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνί φησι μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν κτλ.* 106 *καὶ Αἰνεσίδημος . . . οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς . . . τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν* Timon b. Sext. Math. VI, 30 *ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει, οὗπερ ἂν ἐλθῇ* — fort. *πάντῃ* et *οὗπερ* Bekk.

12) Diog. 70 sqq. nach Theodosius. — Id. 67. vgl. Sext. Math. I, 272. 281. — Des Korinthiers Xeniades hatte schon Demokritus als eines Alles für Trug haltenden erwähnt, Sext. Phys. VII, 53.

von ihm angeführten Demokrit zu finden glauben, gewiß aber nicht als wäre seine eigne Skepsis die Hülle dogmatischer Lehren gewesen, wie (der Skeptiker) Numenius behauptet hatte [13]). Daß er allen Unterschied von Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht geläugnet und nur Sitte und Gesetz als Richtschnur unsrer Handlungen anerkannt habe [14]), ist wohl als eine schwerlich von ihm selber gezogene Folgerung aus seiner Behauptung von der Unerkennbarkeit der Dinge zu betrachten; und wir dürfen annehmen, auch in seinem Sinne habe Timon und nach diesem Aenesidemus gesagt: der Verzichtung auf das Wissen (ἐποχή) folge gleich ihrem Schatten, die Unerschütterlichkeit [15]). So strebten die Skeptiker, Epikureer und Stoiker ein und demselben Ziele, auf allerdings sehr verschiedenen Wegen, zu.

2. Ob es dem, wie es scheint, unruhigen Gemüthe des Timon gelungen den Hafen innerer Befriedigung zu erreichen, ist sehr zweifelhaft. Die Lebensnachrichten, theilweise dem Kommentare des Apollonides (z. B. des Tiberius) zu den Sillen des Timon entnommen, zeugen nicht dafür. Er scheint von Ort zu Ort wandernd, nirgend eine bleibende Stätte gefunden zu haben und nicht minder unruhig in seiner Thätigkeit gewesen zu sein [16]). Von den ihm beigelegten epischen, knabischen, satyrischen Gedichten, dreißig Komödien und fünfzig Tragödien erfahren wir nichts Näheres. Von seinen drei Büchern Sillen, in deren zweitem über oder vielmehr gegen die älteren, im dritten über die neueren Philosophen der Verfasser mit dem Kalaphonier Xenophanes, in Folge skeptischer Deutung der bekannten Verse desselben sich unterhält, haben ziemlich viele, aus den Bildern (ἐνδάλματα) einige wenige Bruchstücke

13) Diog 67. — 68

14) Diog 61 nach Askanius aus Abdera. Dagegen 64 κατειληφθεὶς δὲ ποθ' ἑαυτῷ λαλῶν καὶ ἐρωτηθεὶς τὴν αἰτίαν ἔφη μελετᾶν χρῆσιος εἶναι

15) Diog 107. vgl. Timons Verse ib. 105. 65.

16) Diog 109. — ib. 110 — 114.

sich erhalten [17]), die von Geschick in der Anwendung parodisch zugespitzter Ausdrücke zeugen, ohne in ernste Kritik der Lehren der verspotteten Philosophen einzugehn. Er scheint die Geister der verstorbenen Philosophen (im ersten Buche?) heraufbeschworen zu haben, wie Homer die der Helden der Vorzeit in der *Νέκυια* (Odyss XII). Seinen weitschichtigen prosaischen Schriften scheint entlehnt zu sein was wir von seinen Lehren erfahren. Dem Titel nach wird nur eine angeführt [18]). Er soll gleichfalls ein Alter von neunzig Jahren erreicht und in Beziehung zu Antigonus, Ptolemäus Philadelphus, Arkesilaus und Aratus gestanden haben [19]).

Timon hatte, wahrscheinlich nach dem Vorgange des Pyrrhon, was zur Glückseligkeit Noth thue in die drei Fragen zusammengefaßt: wie die Dinge beschaffen seien, wie wir uns zu ihnen zu verhalten und welchen Gewinn wir von solchem Verhalten zu erwarten hätten [20]). Mit Berufung auf Pyrrhon antwortete er: wir vermöchten die ununterscheidbaren, unstäten und unfaßbaren Dinge nicht zu erkennen, so daß unsre Wahrnehmungen und Meinungen weder wahr noch falsch seien [21]), wir müßten daher unsre Aussagen auf die Erscheinungen beschränken, nicht auf das Sein der Dinge ausdehnen, und dürften nicht einmal behaupten daß sie in dieser oder jener Weise oder in keiner von beiden sich verhielten, und müßten uns aller Behauptungen über dieselbe wegen der möglichen entgegengesetzten Auffassungen enthalten [22]). Wollten wir über sinnliche Wahrneh-

---

17) Diog 110 sqq. vgl Aristokles b. Euseb Praep. Ev. XIV, 18. Die Bruchstücke s. b. Mullach fragm. philosoph. Graec. I, 84 sqq.

18) s. Meineke Exercit. in Athen. I, 6. — Diog 111 *πρὸς τοὺς φυσικούς.* Anm 24.

19) Diog 110. 113 sqq.

20) Aristocl. l. l. 756, d *ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα . . . τίνα μὲν χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι . . τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.*

21) Aristocl ib. *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, καὶ διὰ τοῦτ᾽ μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι*

22) Timon. b Diog 105 *τὸ μὲν ὅτι ἔστι γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ*

mungen in Folge des ihnen zustimmenden Geistes entscheiden, so würden wir Unvereinbares vereinen [23]). Auch wollte er keine unbewiesene Voraussetzung gelten lassen, so daß uns Unendliche hin zu beweisen wäre, und leugnete die Realität der Zeit [24]). Wir müssen daher, folgerte er zur Beantwortung der zweiten Frage, unerschütterlich und ohne Vorneigung, der Behauptungen, daß die Dinge seien oder nicht seien, zugleich seien und nicht seien, weder seien noch nicht seien, uns enthalten; so dass das Erscheinen oder Nichterscheinen, dürfen wir lediglich in Beziehung auf unsre individuelle Empfindung aussagen [25]). Dieser Verzichtung auf all und jedes Wissen (ἀφασία) soll gleich ihrem Schatten Unerschütterlichkeit folgen und diese oder die unbewegliche Ruhe Befreiung vom Stolz und dem Wahne der Leidenschaften, diesem Joche der leichtbeweglichen Geschlechter der Menschen, mit sich führen [26]). Nur mer

---

ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ. — Pyrrhon nach Gell. XI, 5, 4 οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκεῖνος ἢ οὐδετέρως. vgl. Diog. 61. — Id. 106 οὐδὲν φησιν ὁρίζειν τὸν Πυῤῥώνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.

23) Diog. 114 συναχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει (ὁ Τίμων) πρὸς τοὺς τὰς ἀσυνήθειας μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας· συνῆδεν Ἀττεγᾶς τε καὶ Νουμήνιος.

24) Sext Math. III, 2 καὶ γὰρ ὁ Τίμων ἐν τοῖς πρὸς τοὺς φυσικοὺς τοῦτο ὑπέλαβε δεῖν ἐν πρώτοις ζητεῖν, φημὶ δὲ τὸ εἰ ἐξ ὑποθέσεώς τι ληπτέον. — Id. VI, 66.

25) Aristocl. I l. . ἀδοξάστους (δεῖν) καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν. Diog. 76 οὐ μᾶλλον, l. e τὸ μηδὲν ὁρίζειν ἀλλ' ἀπροσθετεῖν. — Id. 106 τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν vgl. 105 (22). — ib. 103 sq. . . . μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν κτλ.

26) Aristocl. I l. τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα ἀταραξίαν — ἀφασία gleichbedeutend mit ἀκαταληψία u. ἐποχή vgl. Diog. 61. 107, ἀπαθία mit ἀταραξία, Diog 108. Cic. Acad. II, 42. — Diog. 107 τέλος δὲ αἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ἥ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία (Timon und Aenesidemus). — ∫ Timons bei Pyrrhon verherrlichende Verse b. Aristocl. u. Sextus Math XI, 1, b Mullach v. 147 sqq.

mit Gleichmuth Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit erträgt, legt der Tugend allein Werth bei; sie ist ihm die Natur des Göttlichen und Guten, aus welcher der Gleichmuth des Lebens uns zu Theil wird [27]). Wenn daher Pyrrhon Gutes und Böses, Gerechtes und Ungerechtes einander gleichgesetzt und lediglich auf Sitte und Satzung zurückgeführt haben sollte ([15]), so konnte sichs wohl nur um die von der Wissenschaft versuchten Begriffsbestimmungen handeln. — Mögen sich die Anfänge der zehn Zweifelsgründe schon bei Pyrrhon und Timon gefunden haben, die Form in welcher sie uns überliefert werden, gehört aller Wahrscheinlichkeit nach dem Aenesidemus [28]).

Bald nach Timon scheint die Schule der pyrrhonischen Skepsis erloschen und die bis auf Aenesidemus reichende Liste der Skeptiker entweder Zusammenreihung bedeutungsloser Namen oder ersonnen zu sein [29]).

II. Skepsis der neueren Akademie.

Der Sinn für theoretische Forschungen war nach dem Xenokrates in der Akademie erloschen, oder hatte auf Polemik, namentlich gegen die Stoa, sich beschränkt (ob. I, 384). Daß diese Polemik mit Arkesilaus einen skeptischen Charakter annahm, davon ist wohl der Grund zugleich in der Richtung der Zeit und in der Einwirkung der pyrrhonischen Theorie zu suchen. Rückkehr zu der ursprünglichen platonischen Ideenlehre war nicht zu erwarten, seitdem man den Versuch sie durch Einigung mit der pythagorischen Zahlenlehre neu zu beleben, hatte aufgeben müssen; zur Gewinnung

27) Cic. Fin. II, 13. III, 6. Acad. II, 42. Epictet. bei Stob. Serm. 121, 28. — Cic. Fin. IV, 16 Pyrrho . . qui virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat. vgl. II, 16. III, 4. Sext. Math. XI, 20 ὁ Τίμων ἐν τοῖς Ἰνδαλμοῖς . . . Ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεὶ, Ἐξ ὧν ἰσότατος γίγνεται ἀνδρὶ βίος (v. 152 Mull.).

28) s. Zeller S. 282, 1. vgl. unten.

29) Menodotus b. Diog. 115. Aristocl. l. l. Cicero Fin. II, 11 u. a. O. — Die Diadochenliste b. Diog. l. l.

eines neuen, jene mit den aristotelischen Lehren ausgleichenden Standpunktes fehlte die Kraft und der dazu erforderliche Sinn für theoretische Forschung. Wie sollte da nicht die Bekanntschaft mit der pyrrhonischen Skepsis, welche ja Timon auch in Athen vertreten hatte, auf eine andre Bahn gelenkt haben? Zwar rückhaltslos sich zu ihr zu bekennen, war von denen nicht zu erwarten, welche das Ansehn der Akademie aufrecht zu halten sich verpflichtet fühlten. Dieser Verpflichtung glaubte man zu genügen, indem man die dogmatischen Bestandtheile des platonischen Lehrgebäudes fallen ließ und den antinomischen Zug seiner Dialektik weiter entwickelte, zunächst um die Unhaltbarkeit der zu großem Ansehn gelangenden stoischen Wissenschaftslehre nachzuweisen.

Arkesilaus aus Pitane in Aeolien war, fünf und siebenzig Jahre alt Ol. 134, 4, 241 v. Chr. gestorben, also um 316 v. Chr. geboren, hatte sich von dem Peripatetiker Theophrastus zum Akademiker Krantor gewendet und war dem Krates in der Leitung der Schule gefolgt[30]). Doch sollen auch Pyrrhon und Diodorus Kronus nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen sein[31]). Aus den übrigen dürftigen Lebensnachrichten ist nur zu entnehmen, daß er ein Zeitgenosse des Antigonus, dem Attalus, König von Pergamos befreundet, reich und großmüthig gewesen und zu schlagenden Antworten in gebundener und ungebundener Rede immer bereit war[32]). Seine Lehren kennen wir nur aus Ueberlieferungen, denen keine Schriften desselben zu Grunde lagen[33]).

Arkesilaus scheint, nach der Richtung der damaligen Philoso-

---

30) Diog. IV, 44. 61. vgl. Clintonis fasti hellen. 367. — Diog. 29. 32. Voß er mit Zeno den Polemo gehört und mit jenem sich entzweit habe, war eine viel verbreitete, jedoch wenig glaubwürdige Sage, Cic. Acad. I, 9. Fin. V, 31. Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 5. 729, b.

31) Diog. 33 ἀλλὰ καὶ τὸν Πυῤῥώνα κατά τινας ἐζηλώκει. Schon Ariston soll gesagt haben: πρόσθε Πλάτων, ὄπισθεν Πυῤῥών, μέσσος Διόδωρος. Timon fügt ib. noch den Menedemus hinzu. vgl. Numenius l. l. c.

32) Diog. 30 38. 41 u. passim. Vom Attalus ward der Akademie ein Garten geschenkt, ib. 60.

33) Plut. de Alex. fort. I, 4. Diog. 32.

phie, dem Sensualismus zugegeben zu haben, daß alle Erkenntniß auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen müsse, und dann im Widerstreit gegen die Art, wie die Stoa durch Voraussetzung eines formirenden Vernunftvermögens, aus jener ein unerschütterliches Wissen ableiten wollte, zu der Behauptung gelangt zu sein, daß wir weder durch die Sinne, noch durch die Vernunft zur Gewißheit zu gelangen vermöchten[34]), und wenn er auf zweifelnde Aeußerungen des Sokrates, Plato, des Anaxagoras, Empedokles, Heraklit, Parmenides und Demokritus sich berief, so wird er mindestens vorzugsweise die auf sinnliche Wahrnehmung bezüglichen im Auge gehabt haben[35]). Vorzüglich mußte daher seine Kritik gegen die ergreifende Vorstellung der Stoiker gerichtet sein ([36]). Gegen sie machte er geltend, daß die dazu erforderliche Zustimmung sich nicht auf die Wahrnehmung selber, sondern auf den Begriff beziehe, d. h. nicht jene, sondern die schon im voraus feststehende Behauptung bestätige. Dann, daß die wahre Vorstellung (*φαντασία*) ununterscheidbar von der falschen bleibe, daher auch die Zustimmung des Weisen in Folge einer Meinung, nicht einer Erkenntniß, erfolge; er mithin (als wahrer Weiser) sich aller Zustimmung enthalten, Zurückhaltung des Urtheils (*ἐποχή*) üben müsse[37]). Auch

---

34) Sext. Math VII, 150 *οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀρκεσίλαον προηγουμένως μὲν οὐδὲν ὥρισαν κριτήριον, οἱ δὲ καὶ ὠρκέγκα δοκοῦντες τοῦτο κατὰ ἀντιπαρεξαγωγὴν τὴν ὡς πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς ἀπέδοσαν* Cic de Orat. III, 18 Arcesilas . . . haec maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit cet.

35) Cic Acad. I, 12. Plut. adv. Col. 26

36) Sext. I. l. 154 *ἅπερ τε ἡ κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσίς ἐστιν, ἀνύπαρκτός ἐστι, πρῶτον μὲν ὅτι ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται ἀλλὰ πρὸς λόγον (τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἶναι αἱ συγκαταθέσεις) δεύτερον ὅτι οὐδεμία τοιαύτη ἀληθὴς φαντασία εὑρίσκεται οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής, ὡς δι᾽ πολλῶν καὶ ποικίλων παρίστατο* (vgl. Cic Acad. II, 24. N. D. I, 25) . . *μὴ οὔσης δὲ καταλήψεως πάντ᾽ ἔσται ἀκατάληπτα. πάντων δὲ ὄντων ἀκαταλήπτων ἀκολουθήσει καὶ κατὰ τοὺς Στωϊκους ἐπέχειν τὸν σοφὸν. εἰ συγκαταθήσεται ὁ σοφὸς, δοξάσει ὁ σοφὸς, κτλ*

könne ja das Objekt des Wiſſens dieſes nicht erzeugen, da ſonſt was nicht Wiſſen ſei (das Objekt) Grund des Wiſſens ſein müſſe [37]). Zudem ſolle die Zuſtimmung im Mittelgebiete zwiſchen Wiſſen und Meinen ſich finden, jenes allein dem Weiſen, dieſes dem Thoren eignen, und doch beiden gemeinſam die Zuſtimmung ſein, ſo daß der Gegenſatz zwiſchen Weiſen und Thoren aufgehoben werde [38]). Dieſe Einreden treffen den Kernpunkt der ſtoiſchen Erkenntnißlehre; denn ſie zeigen daß eine lediglich von dem Gegebenen der Wahrnehmung abhängige, nicht ſelbſteigner Formen oder Begriffe theilhafte Vernunft zu feſter und ſicherer Entſcheidung über das Wahre und Falſche unſrer Vorſtellungen nicht zu gelangen vermöge. Und von hieraus hatte Arkeſilaus allerdings zu der Erneuerung einer theilweiſe verbeſſerten platoniſch-ariſtoteliſchen Erkenntnißlehre übergehn können. Doch war er einer ſolchen Aufgabe ſchwerlich gewachſen und mag daher ohne Rückhalt in die Skepſis eingelenkt haben.

Auch die Stoiker vermochten zu ernſtlichem Umbau ihrer durch ſolche Kritik tief erſchütterte Erkenntnißlehre ſich nicht zu ermannen, ſondern begnügten ſich der Skepſis mit der Behauptung zu begegnen, daß mit dem Wiſſen zugleich die Möglichkeit eines ſelbſtbewußten, auf Zwecke gerichteten Handelns aufgegeben werden müſſe (ob. S. 92, 139). Dieſe Einrede veranlaßte die Entwickelung der der ſkeptiſchen Richtung der neueren Akademie eigenthümlichen Wahrſcheinlichkeitslehre. Vermuthlich behauptete ſchon Arkeſilaus, daß der Trieb, ohne die Zuſtimmung der Vernunft abwarten zu dürfen, zu den Handlungen führe, und beſtimmt wird ihm die Behauptung beigelegt, daß wer über alle Dinge ſein Urtheil zurückhalte, Nei-

37) Plut fr de Anim. V, 2. 36 Wyttenb. ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης, ὡς Ἀρκεσίλαος· οὕτω γὰρ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται.

38) Sext. I. I. 151 sq. Wie weit ſchon Arkeſilaus an der der neueren Akademie beigelegten Argumentation gegen die Gültigkeit der ſinnlichen Wahrnehmung, Sext. Math. VII, 40 sqq. Plut adv Col. 28 und anderweitig, ſich betheiligt habe, wird ſich ſchwerlich entſcheiden laſſen.

gung und Abneigung und überhaupt die Handlungen nach der Wahrscheinlichkeit (des Erfolgs) bestimmen werde und zur Glückseligkeit zu gelangen vermöge, die nur aus der Vernünftigkeit hervorgehe, welche ja auch nach der Lehre der Stoa, in den sittlichen Handlungen das Bewegende sei[39]). Damit hätte er denn wiederum der altakademischen Lehre sich angenähert und ein aus und durch sich selber entscheidendes Vernunftvermögen annehmen müssen. Ob oder wie weit er diese Beschränkung der Skepsis durchgeführt habe, ist aus den einzelnen ihm beigemessenen sittlichen Aussprüchen und Lebenszügen nicht erkennbar[40]).

2. Als nächste Nachfolger des Arkesilaus werden Lakydes der Kyrenäer, Telekles, Hegesinus aus Pergamos genannt; aber erst der Schüler und Nachfolger des Hegesinus[41]), der vielgefeierte Karneades aus Kyrene[42]) scheint die Anfänge der akademischen Skepsis weiter entwickelt zu haben. Cicero u. A. reden mit Bewunderung von seiner Beredtsamkeit und seiner siegreichen Dialektik[43]). Obgleich er seine dialektische Skepsis nicht auf den Kampf gegen die Stoa beschränkte, sondern gegen die Lehren über das

---

39) Plut. adv. Col 26 ... ἡ ὁρμὴ .. ἐξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη μὴ θεωρουμένη τοῦ προαιρεῖσθαι. — eine Behauptung, die schon Chrysippus bestritt, Id. Stoicor. rep. 47. — Sext. Math VII, 138 φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εἰλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν συνεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι κτλ.

40) vgl. Zeller 292, 1. 2.

41) Diog. 59 sqq. Cic II, 6. — B Clem. Strom I, 301 statt Hegesinus, Hegesilaus. vgl. Numenius b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 7.

42) Diog 62 sqq. vgl. Numenius b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 8. Nach Apollodorus war Karneades fünf und achtzig Jahre alt Ol. 162, 4 (129 v. Chr.) gestorben, also 214/3 v. Chr. geboren. Ih. 65 — Cic. I l. u Valerius Max. VIII, 7, 5 lassen ihn das neunzigste Jahr erreichen.

43) Cic de Orat II, 38. vgl. Numen b. Euseb. Pr. Ev XIV, 8. 738, a Plut de Garrul. 38.

Kriterium aller vorangegangenen Philosophen richtete, so doch vorzugsweise gegen jene, selber ein Zuhörer des Diogenes von Seleukia und so vertraut mit den Schriften des Chrysippus, daß er (oder man?) zu sagen pflegte, wäre nicht Chrysippus gewesen, so würde Karneades nicht gekommen sein[44]). Und ohngeachtet des Gegensatzes der Lehren, scheint doch eine gewisse Geistesverwandtschaft unter ihnen statt gefunden zu haben. Schriftliches hatte auch Karneades außer Briefen an den König Ariarathes von Kappadokien, nicht hinterlassen. Um so eifriger war sein Schüler und Nachfolger der Karthager **Klitomachus** bestrebt, dessen Lehren durch, wie es heißt, vier hundert Bücher ins Licht zu stellen. Schon Timon verspottete die Geschwätzigkeit der Akademie[45]), und sie scheint auch dem Karneades bei allem Glanz der Rede nicht gefehlt zu haben.

Als Kriterium der Wahrheit wollte er weder Vernunft, noch sinnliche Wahrnehmung, noch Vorstellung gelten lassen, da sie alle drei der Täuschung ausgesetzt seien[46]). Vorzüglich aber sucht er das Vertrauen zu der Vorstellung zu erschüttern, d. h. er richtet seine Skepsis zunächst gegen die Erkenntnißlehre der Stoa. Er zeigt, daß der erst von Außen angeregte Sinn uns Dinge erscheinen lasse, mithin in der Gewißheit mit sich führenden Affektion der Seele das Kriterium zu suchen sei, und diese Affektion, d. h. die Vorstellung (φαντασία), zugleich sich selber und die sie bewirkende Erscheinung bewähren müsse, so daß man einerseits als ergreifende Vorstellung nur diejenige gelten lasse die ihrem Gegenstande vollkommen entspreche, andrerseits diese Uebereinstimmung durch die ergreifende Vorstellung sich bewähren lasse, man daher einen Cirkelbeweis führe; oder, solle der Weise unbedingt entscheiden, man ja zugebe, daß er auf Erden nicht zu finden sei. Natürlich kann, ohne im Besitz der zu ergreifbaren Vorstellung zu sein, auch nicht von einem Mehr oder Weniger der nicht ergreifbaren Vorstellungen

---

44) Sext. Math. VII, 159. vgl. IX, 1. Euseb. Pr. Ev. 796, a. d. — Diog. 62. Cic. Acad. II, 27. 30. — Diog. 62.

45) Diog. 65. — ib. 67.

46) Sext. Math. VII, 159.

die Rede sein, zumal man Weise und Thoren einander schlechthin entgegensetze. Da nun aber die Sinne oft untreue Boten sind, so kann nur die wahre Vorstellung als Kriterium gelten, und da ferner jeder Vorstellung, die uns als wahr erscheint, eine falsche untrennbar anhängt, so haben wir die Entscheidung über Wahr und Falsch in der Vorstellung überhaupt zu suchen. Läßt sich diese nun nicht als ergreifende Vorstellung nachweisen, so auch nicht als Kriterium; und eben so wenig die Vernunft, die, wie billig, auf die Vorstellung zurückgeführt wird, da ihr Das, worüber sie entscheiden soll, erst erschienen sein muß, und das nur durch sinnliche Wahrnehmung geschehn kann [47]). Sehr ausführlich suchte dann Karneades und seine Schule die Ununterscheidbarkeit der wahren von der falschen Vorstellung nachzuweisen, und zwar zunächst zur Widerlegung der stoischen Behauptung, daß die wahre Vorstellung eine solche sei, die von einem Nichtseienden nicht statt finden könne. Man hob unmittelbar zu Handlungen im Wachen, im Traume, im Wahnsinne führende Vorstellungen hervor, in denen Richtiges mit Falschem so verknüpft sei, daß das Eine und Andre in That ausbreche, wie wenn Herkules nach richtiger Vorstellung den Bogen ergreife, und im Wahn ihn auf die eignen Kinder, statt auf die des Eurystheus, richte [48]). Dann machten sie die Ununter-

47) Sext. I. I. 160 . . . δείκνυσιν ὅτι καὶ εἰ ἔστι τὸ κριτήριον τοῦτο, οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας παθους ὑφίστατται. 161 . . . τοῦτο δὲ τὸ πάθος αὐτοῦ ἐνδεικτικὸν δφείλει τυγχάνειν καὶ τοῦ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινομένου, ὅπερ πάθος ἐστὶν οὐχ ἕτερον τῆς φαντασίας ib 426 πῶς δ' οἷχι καὶ εἰς τὸν δι ἀλλήλων ἐμπίπτουσι τρόπον, — die καταληπτικὴ φαντασία soll dem ὑπάρχον entsprechen und wiederum, τί ποτ' ἐστι καὶ τὸ ὑπάρχον, ἀναστρέψαντες φασιν ὅτι ὑπάρχον ἐστὶν ὃ κινεῖ καταληπτικὴν φαντασίαν. — ib. 429. — 432 sqq. — 164 . . . (ἐπεὶ) πόσῃ τῇ δοκούσῃ ἀληθεῖ καθεστάναι εὑρίσκεται τις ἐπαράλλακτος ψευδής, γενήσεται τὸ κριτήριον ἐν κοινῇ φαντασίᾳ τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ ψεύδους. ἡ δὲ κοινὴ τούτων φαντασία οὐκ ἔστι καταληπτική. 165 μηδεμιᾶς δὲ οὔσης φαντασίας κριτήριον οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον ἀπὸ φαντασίας γάρ ἐστιν ἐνέργεια, καὶ εἰκότως κτλ. vgl Cic. Acad. II, 28

48) Sext VII, 402 οἱ δὲ περὶ τὸν Καρνεάδην . . τὸ „οἷα οὐκ ἂν

ſcheidbarkeit von Vorſtellungen geltend, deren Gegenſtände der Form nach einander ſehr ähnlich ſeien, wie zweier Eier oder Zwillinge[49]), gleichwie den mannichfaltigen optiſchen Schein[50]). Wie letzteren ſchon mit den damals anwendbaren Mitteln zu begegnen ſei, unterſuchten die Akademiker eben ſo wenig wie die Stoiker, ſondern haben nur hervor, daß die Stärke des Eindrucks nicht geringer bei unwahren als bei wahren Vorſtellungen ſei, daher kein Kriterium der Unterſcheidung der einen von den andren ſich finde[51]). Dann wendeten ſie ſich zu den aus den ſinnlichen Wahrnehmungen abgeleiteten Grundvorſtellungen und Begriffen, um zu zeigen daß auch rückſichtlich ihrer dieſelbe Ununterſcheidbarkeit der wahren von den falſchen ſtatt finde, indem ſie zunächſt den Mangel an feſten Grenzbeſtimmungen mit Anwendung des Sorites, hervorhoben. Die

---

γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος" *ἀσυγχώρητον εἶναι* (*λέγουσι*). (403) *καὶ τεκμήριον τῆς ἀπαραλλαξίας τὸ ἐπ' ἴσης ταύτας ἐναργεῖς καὶ πληκτικὰς εὐρίσκεσθαι . . τὸ τὰς ἀκολούθους πράξεις ἐπιζεύγνυσθαι κτλ* vgl. Cic. Acad. II, 13. 28 (42).

49) Ib 408 . *καὶ ἡ κατὰ χαρακτῆρα καὶ κατὰ τύπον* vgl. Numen. 1 1 738, o Cic. Acad. II, 28 zerlegt die akademiſche Zweifelslehre in vier Hauptſtücke: esse aliquod visum falsum, non posse id percipi, inter quae visa nihil interesit, fieri non posse ut eorum alia percipi possint, alia non possint (48), nullum esse visum verum a sensu profectum, cui non appositum sit visum aliud, quod ab eo nihil interesit quodque percipi non possit. Da aber nur das erſte (von den Epikureern allein) beſtritten, das zweite und dritte zugegeben werde: omnis pugna de quarto est. Doch hatten, wie ſchon aus dem Bisherigen erhellet, die Akademiker auch den zweiten und dritten Punkt ausführlich behandelt. vgl. Cic. l. l. 26

50) Sext. l. l. 409 sqq. Cic. Acad II, 26. 7. 25. Keine ahes ſcheint daraus die praktiſche Unanwendbarkeit des Satzes gefolgert zu haben, daß zwei Größen, die einer dritten gleich, auch unter einander gleich ſeien. Galen. de opt. Disc. c. 2

51) Sext. 402 408 *ἀλλὰ γὰρ αὕτη μὲν ἡ ἀπαραλλαξία τῶν τε καταληπτικῶν καὶ ἀκαταλήπτων φαντασιῶν κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα παρίσταται.* Zu Beziehung auf den Geſichtsſinn, ib 412 sqq. 424 sq. — 415. vgl. Cic. l. l ii, 15. 28.

Vorschrift des Chrysippus, in zweifelhaften Fällen sich der Entscheidung zu enthalten, mußten sie als eine die Folgerichtigkeit des stoischen Dogmatismus durchbrechende Ausflucht betrachten [52]).

3. Auch in der Physik hatte Karneades die Schärfe seiner Kritik vorzugsweise gegen die Lehren des Chrysippus gerichtet, jedoch fast ausschließlich, wie es scheint, gegen die theologischen Bestandtheile derselben; mit der eigentlichen Physik soll er weniger als mit der Ethik verkehrt haben [53]). Gegen den vom *consensus gentium* hergenommenen Beweis fürs Dasein Gottes machte die Akademie, und wahrscheinlich Karneades an der Spitze derselben, die Unerweisbarkeit dieser Uebereinstimmung und die geringe Geltung derselben, selbst wenn sie erweislich wäre, geltend [54]); gegen die Berufung auf Vorzeichen und Weissagungen, die Unsicherheit der für diese angeführten Zeugnisse, den Mangel an ursächlichem Zusammenhang zwischen Vordedeutung und Erfolg, die Ohnmöglichkeit zufällige Erfolge vorherzusehn und die Zweckmäßigkeit des Vorhersehens nothwendiger und unvermeidlicher [55]). Vorzüglich aber richtete er seine Angriffe gegen die stoische Behauptung von der Beseeltheit und Vernünftigkeit des Weltalls und gegen den von dessen durchgängiger Zweckmäßigkeit abgeleiteten Beweis für das Dasein eines mit Intelligenz und nach Zwecken waltenden höchsten Wesens. Hatte die Stoa den Menschen als Endzweck der Weltbildung hingestellt, so hob die Akademie hervor, wie sein Dasein

---

52) Cic. II, 13 primum in sensus (dividunt), deinde in ea quae ducuntur a sensibus et ab omni consuetudine, quam obscurori volunt esse. — Sext. ib. 416 sqq. gegen Chrysippus. vgl. Cic. I. I. 29. Sextus sondert jene beiden Betrachtungsweisen nicht von einander.

53) Diog. 62 ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἧττον φερόμενος, ἐν δὲ τοῖς ἠθικοῖς μᾶλλον. vgl. Cic. N. D. I, 2.

54) Cic. N D. I, 23 vgl. III, 4.

55) Cic. ib. III, 5 vgl. Divin. II, 17. — Divin I, 13. II, 21. 11. — I, 13. II, 21 14 quid habere mundus potest cum thesauri inventione commune est, selbst auch nicht wenn man die stoische Annahme von der durchgängigen συμπάθεια in der Natur gelten läßt. — II, 25. In mehreren dieser St wird Karneades namentlich angeführt, vgl. de Fato 14.

durch Leiden und Gefahren der mannichfachsten Art getrübt und bedroht werde, wie die ihm verliehene Vernunft dem schlimmsten Mißbrauch preis gegeben sei, und daß, da der Weise auf Erden sich nicht finden solle, die Gesammtheit der Menschen im tiefsten Elend der Thorheit schmachte. Zudem ergehe es ja auch den verhältnißmäßig Weisen und Tugendhaften keineswegs wohl, wie sie es verdienten [56]). Und selbst zugegeben, die Welt sei die schönste und beste, so sei doch nicht erwiesen daß sie nicht die Wirkung bloßer Naturkräfte sein könne. Was nöthigt uns sie auf eine Weltseele oder Gottheit zurückzuführen? ohnmöglich unsre so mangelhafte Kenntniß der Natur [57]). Daß die Welt beseelt und vernünftig sein müsse, weil der Mensch es ist, darf nicht gefolgert werden; wenn die Vernunft für den Menschen das Beste ist, so folgt nicht daß sie es auch für die Welt sein werde [58]). Soll ferner die Gottheit ein lebendes Wesen sein, so zugleich nach Analogie mit allen lebenden Wesen, leidensfähig und zerstörbar. Auch ist, was sinnenfähig, afficirbar, für Lust und Unlust empfänglich; also auch in dieser Beziehung veränderlich und dem Untergange ausgesetzt; desgleichen weil zugleich mit der Sinnesempfindung begehrend und verabscheuend, muthm der Einwirkung eines ihm Naturwidrigen unterworfen [59]). Legt man nun der Gottheit zugleich mit der höchsten Vernunft, vollkommne Seligkeit und alle Tugenden bei, so läßt man außer Acht daß die Tugend Ueberwindung voraussetzt, und daß die Glückseligkeit, als fortdauernder Lustzustand, ohne Unlust, Lebensförderung ohne Lebenshemmung, undenkbar ist; so daß auch hier wiederum das göttliche Wesen dem Gebiete der Endlichkeit und Vergänglichkeit anheimfällt. Und erkennt man nicht auch, wenn

---

56) Cic. Acad. II, 38. vgl. Porphyr. de Abstin III, 20 — Cic N. D. III, 25 sqq. 31. — Ib. 32.

57) Cic. N. D. III, 11. Acad. II, 38.

58) Cic. N. D. III, 8. 10. 11.

59) ib. a. 12. 14. — 13. s. Sext. Math IX, 139 sqq. sehr weitschweifig ausgeführt.

man der Gottheit Tugend beimißt, diese als ein Höheres an[60])? Nicht mindere Widersprüche ergeben sich, wenn wir allgemeiner fragen, ob die Gottheit als begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich zu denken sei. Unbegrenzt kann sie nicht sein, weil damit zugleich ohne Bewegung und Seele; nicht begrenzt, weil sonst in Schranken eingeschlossen, nicht körperlich, weil alles Körperliche veränderlich und dem Untergange unterworfen ist[61]). Gegen den Polytheismus machte Karneades, durch Anwendung des Sorites, geltend daß ihm zufolge jeder Theil oder jede beliebige Bestimmtheit des weltlichen Daseins zur Gottheit erhoben werden könne; vielleicht auch den Zwiespalt unter den verschiedenen mythischen Ueberlieferungen[62]). Am tiefsten aber schnitt Karneades in die ganze stoische Physik durch Erschütterung ihres Fatalismus ein. Den spärlichen Angaben zufolge, hält er mit den Epikureern an der Freiheit der Selbstbestimmung fest, aber in Folge der sie gewährleistenden Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins, ohne mit jenen durch Voraussetzung des Zufalls, die Gültigkeit des Princips der Ursächlichkeit erschüttern zu wollen. Er faßt, wahrscheinlich nur hypothetisch, den Begriff der Freiheit so, daß sie keine vorangehende äußere Ursachen voraussetze, vielmehr ihrer eigenthümlichen Natur gemäß sich bestimme, ohne von äußeren Ursachen abhängig zu sein[63]). Damit greift er den Monismus der Stoiker an und konnte mit ihrer bloßen Unterscheidung einer inneren und äußeren Seite unsrer Handlungen nicht einverstanden sein.

4. Mögen auch Karneades' Vorträge und Reden auf Gegenstände der Ethik vorzugsweise eingegangen sein (64), so zeugt, was wir von ihnen erfahren, doch wenig von tief eingreifender Kritik der sitt-

60) Sext. Math. IX, 152 sqq. Cic. N. D. III, 15. — Sext. 176.

61) Sext. 148 sqq. 180 sq.

62) Sext. 182 sqq. Cic. Nat. Deor III, 17 sqq. — Cic. ib. III, 21—23.

63) Cic. de Fato 11 . . . motus enim voluntarius eam naturam in se ipso continet, ut sit in nostra potestate nobisque parent: nec id sine causa. vgl. c. 14.

lichen Grundbegriffe. Er sprach in den im J. 158 in Rom gehaltenen Reden für und gegen die Gerechtigkeit, d. h. für und gegen die unbedingte sittliche Geltung derselben. Wir erfahren nur Einiges aus der Gegenrede zur Befürwortung der Behauptung daß es kein natürliches Recht gebe und die Gesetze nur auf Sicherheit und Erweiterung der Herrschaft berechnete Satzungen der Klugheit, daher wandelbar wie der Wechsel der Verhältnisse seien [64]). An treffenden Beispielen konnte es ihm auch in der römischen Geschichte nicht fehlen, und schwerlich wird der Eindruck der diese Behauptung durchführenden Rede durch die der unbedingten Gültigkeit sittlicher Rechtsbestimmungen gewidmete Gegenrede sonderlich geschwächt worden sein Ebenso durfte er wohl der Zustimmung der überwiegenden Mehrzahl seiner Zuhörer sich versichert halten, wenn er das Streben nach selbstischem Genuß und Vortheil gegen Anerkennung unbedingter Anforderungen des Rechts in Beziehung auf die persönlichen Verhältnisse befürwortete [65]), und leicht mochte es ihm gelingen das Schwankende der stoischen Lehren vom Angemessenen und schlechthin Sittlichen unsrer Handlungen nachzuweisen [66]). Ebenso gegen Chrysippus' von der Nothwendigkeit des Todes und der Uebel überhaupt hergenommene Trostgründe die von ihnen unberührte Gewalt der sinnlichen Empfindung geltend zu machen [67]). Die Reden des Karneades hatten sich dermaßen in beständigen Antinomien bewegt, daß Klitomachus gestand nimmer auszumitteln vermocht zu haben, wozu derselbe sich selber neige; nur die Annahme des Kalliphο, Vereinigung der Rechtschaffenheit oder Tugend mit der Lust habe er sehr lebhaft vertheidigt [68]); und sie mochte mit

64) Lactant. Inst. V, 14 vgl. c 6, 9. 16 Epitom. 55. wieder abgedruckt in den Bruchstücken von Cic de rep. III, 6. 7. 13 15. vgl. Plut. Cato mai. 22. Quintil. Inst XII, 1. 342 Bip.

65) Lact. Inst V, 16 bei Cic rep. III, 15 20. Fin II, 18. vgl. Offic. III, 23.

66) Cic. Fin III, 12

67) Cic Tusc III, 25.

68) Cic. Acad II, 45. vgl. über die Behauptung des uns nicht weiter bekannten Kalliphο Cic Fin V, 25. Fin II, 6. 11.

seiner Wahrscheinlichkeitslehre ganz wohl vereinbar erscheinen. Doch das Nähere und Bestimmtere muß der Erörterung der Anwendung vorbehalten werden, welche Karneades von seiner Wahrscheinlichkeitslehre machte.

5. Wollte Karneades die Fähigkeit zum unbedingten Wissen und Erkennen zu gelangen weder im Allgemeinen noch in Beziehung auf Physik und Ethik anerkennen, so doch eben so wenig die Möglichkeit der Entscheidung für die Bedürfnisse des Lebens und Wirkens aufheben. Der Weise soll zur Sicherung gegen Irrthum auf all und jede dogmatische Behauptung, selbst auf die die Ohnmöglichkeit des Wissens aussagende und auf die des Wahr- oder Falschseins verzichten, nicht aber auf den Unterschied des Wahr- oder Falscherscheinens; also sich aller Entscheidung enthalten über das der Erscheinung zu Grunde liegende Objekt und nur von der subjektiven Art der Erscheinung sich Rechenschaft geben; damit bleibe ihm auch Alles, was zur praktischen Wahl noth thue[69]).

Karneades versuchte daher an die Stelle der Wahrheitslehre, wie die dogmatische Philosophie sie beabsichtigt hatte, eine Wahrscheinlichkeitslehre zu setzen, und dieser Versuch veranlaßte, ihn als Urheber einer dritten Akademie zu bezeichnen. Er scheint lediglich die Vorstellungen des wachen und gesunden Bewußtseins in Er-

---

69) Cic. Acad. II, 9. vgl. Attic. XIII, 21. Wogegen Sextus Hypot. I, 226 als unterscheidendes Merkmal der Akademiker von den Skeptikern hervorhebt: jene *διαβεβαιοῦνται περὶ τούτου (πάντα εἶναι ἀκατάληπτα), ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεσθαι καὶ καταληφθῆναί τινα προσδοκᾷ.* — Phys. VII, 166 *ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν κτλ.* (vgl. Cic. Acad. II, 21. 62) 168 *κατὰ μὲν οὖν τὴν πρὸς τὸ φανταστὸν σχέσιν ἢ ἀληθὴς γίνεται ἢ ψευδὴς (ἡ φαντασία) ... κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν ἡ μέν ἐστι φαινομένη ἀληθὴς ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθής, ὧν ἡ μὲν φαινομένη ἀληθὴς ἔμφασις καλεῖται παρὰ τοῖς Ἀκαδημαϊκοῖς καὶ πιθανότης καὶ πιθανὴ φαντασία, ἡ δ' οὐ φαινομένη ἀληθὴς ἀπέμφασις τε προσαγορεύεται καὶ ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φαντασία.* Cic. Acad. II, 31. 32 (nach Klitomachus): etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset.

wagung gezogen und solche ausgeschlossen zu haben, die augenscheinlich falsch, uns auch nicht als wahr erscheinen [70]). Von den als wahr erscheinenden Vorstellungen können die welche wegen Kleinheit des Gegenstandes oder wegen dessen Entfernung oder Schwäche des Auges dunkel bleiben (*ἀμυδραί*), unsre Zustimmung nicht in Anspruch nehmen. Anders, wenn sie Anhalt an einer hinreichend klaren finden [71]). Da nun überhaupt die Vorstellung nie je für sich allein besteht (*μονοειδής*), sondern eine mit den andern nach Art einer Kette verbunden ist, so entsteht ein zweiter Grad der Wahrscheinlichkeit; die wahrscheinliche Vorstellung wird, in Folge ihrer Verbindungen, zu einer nicht behinderten (*πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος*), indem die Merkmale einander gegenseitig ergänzen und keins den übrigen widerspricht [72]). Der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit der Vorstellung (*ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη*), wenn nach genauer Prüfung der einzelnen Merkmale je für sich und der dabei in Anschlag zu bringenden Verhältnisse, sie sich als probehaltig ergibt [73]). Wir sollen also, ohne uns Behauptun-

70) Sext. VII, 169 *οὔτε γὰρ τὸ αὐτόθεν φαινόμενον ψευδὲς οὔτε τὸ ἀληθὲς μὲν μὴ φαινόμενον δὲ ἡμῖν πεῖσαν ἡμᾶς πέφυκεν. κτλ.*

71) ib. 171 sq. — So glaubte ich die etwas dunkeln Worte 173 verstehn zu können. vgl. 175.

72) ib. 176—182. 179 *ὁ Ἀκαδημαϊκὸς τῇ συνδρομῇ τῶν φαντασιῶν ποιεῖται τὴν κρίσιν τῆς ἀληθείας, μηδεμιᾶς τε τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν περιπιπτούσης αὐτὸν ὡς ψευδοῦς, λέγει ἀληθὲς εἶναι τὸ προσπῖπτον*

73) ib 182 *ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ἀπερισπάστου ψιλὸν ζητεῖται τὸ μηδεμίαν τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν ὡς ψευδῆ ἡμᾶς περιπεῖν ... ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ τὴν περιωδευμένην συνδρομὴν ἑκάστην τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ ἐπιστατικῶς δοκιμάζομεν. κτλ.* Bei Sext Hypot. I, 227 ff. findet sich einige Beziehung in der Bezeichnung der verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit; auf *πιθανὰ φαντάσια* folgen *πιθανὰ καὶ διεξωδευμένα* und auf diese *π. κ. περιωδευμένα καὶ ἀπερίσπαστα*. Cic. Acad. II, 11 probabilis visio et probabilis quae non impediatur. ib 31 si nihil se offeret, quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, eo sic omnis ratio vitae gubernabitur. 32 extr. neque tamen omnia eiusmodi visa approbari, sed ea quae nulle re impedirentur.

gen über unsren Vorstellungen entsprechende Objekte zu erlauben, die Vorstellungen lediglich als Vorgänge in unsrem subjektiven Bewußtsein betrachten und nach der größeren oder minderen Deutlichkeit derselben in ihrer Bestimmtheit je für sich oder in ihrem Verhältniß zu andren mit ihnen in Beziehung stehenden Vorstellungen, sie für mehr oder minder wahrscheinlich halten. Was uns aber bestimmt den Grad ihrer Wahrscheinlichkeit auszumitteln, ist nicht das Interesse an einem psychologischen Wissen, sondern lediglich Rücksicht auf die in der Lebensführung und für Erlangung der Glückseligkeit [69]) davon zu machende Anwendung. Diese muß daher maßgebend sein für Bestimmung des jedesmal zu erreichenden Grades der Wahrscheinlichkeit. Je nach der Wichtigkeit der zu treffenden Entscheidung wird ein höherer Grad der Wahrscheinlichkeit anzustreben sein, oder an minderer genügen. Dazu läßt die Dringlichkeit der Entscheidung nicht immer eine sorgfältige Prüfung zu [74]). Völlige Sicherheit und Gewißheit auch für Entscheidungen im Leben und Handeln nicht erreichen zu können, mußten die Akademiker gestehn, und vermag, fragten sie, der stoische Weise sie zu erlangen? [75]).

6. Aber auch sie erkannten Glückseligkeit als Endziel aller unsrer Bestrebungen an, und daraus ergab sich ihnen die Aufgabe an einer Begriffsbestimmung derselben sich zu versuchen; nach ihrem Standpunkte natürlich nur in der Weise der Wahrscheinlichkeit [76]). Wir dürfen uns daher nicht wundern schwankende, mit einander nicht ganz übereinstimmende Bestimmungen ihnen beigelegt zu finden, und schwerlich annehmen daß die Verschiedenheit der An-

---

74) Sext. Math. VII, 184 sqq.

75) Cic. Acad. II, 31 etenim is quoque qui a vobis sapiens inducitur, multa sequitur probabilia etc.

76) Id. Fin V, 7. — non dalendi Hieronymus; frugali rebus iis, quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor, sed defensor disserendi causa fuit. Acad. II, 42 introducebat etiam Carneades non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset.

gaben lediglich der Fahrlässigkeit der Berichterstatter zuzuschreiben sei. Eine aus Principien abgeleitete eigenthümliche Begriffsbestimmung aufzustellen, konnten sie nicht unternehmen, da sie unbedingte Gewißheit der Principien von vorn herein laugneten. Sie mußten sich begnügen unter den verschiedenen aufgestellten Annahmen nach dem Scheine der Wahrheit sich zu entscheiden. Karneades und nach ihm Antiochus, hatten mit dem Anspruch auf Vollständigkeit der Eintheilung [77]), drei verschiedene Endzielpunkte unsrer Bestrebungen aufgestellt: Lust, Schmerzlosigkeit, naturgemäßes Leben; und wiederum zwei Arten ihnen nachzustreben unterschieden: entweder wird der Besitz und Genuß je eines dieser Güter angestrebt, oder das Anzustrebende in der darauf gerichteten Thatigkeit selber gesucht. Letzteres kann rucksichtlich der beiden ersten Zielpunkte, Lust und Schmerzlosigkeit, nicht statt finden, sondern nur rücksichtlich des letzten, naturgemäßes Leben, und die Stoa hält für das allein an sich Anzustrebende und für das einzige Gut die darauf gerichtete Thätigkeit, auch wenn wir es nicht erreichen: so daß also die ursprüngliche Sechstheilung zu einer Viertheilung wird, da Naturgemäßheit allein in jener zwiefachen Weise, als Besitz und Genuß derselben, oder die ihr gewidmete Thätigkeit, die Beschaffenheit des Handelns, als das unbedingt Werthvolle angestrebt werden kann. Wenn nun Karneades das Princip der Naturgemäßheit den übrigen hypothetisch vorgezogen haben soll, so konnte er, im beständigen Kampfe gegen die Stoa begriffen, den Begriff nur in jener ersten Weise vertheidigen; und damit stimmt auch, er habe das höchste Gut als den aus der Befriedigung der natürlichen Triebe sich ergebenden Genuß gefaßt ([78]). Wenn er dann wiederum behauptete, wie auch der Begriff des Endzwecks gefaßt werden möge, so sichere doch Tugend die Erreichung der Glückseligkeit [78]); und

77) Cic. Fin. V, 6 sqq. vgl. Tusc. V, 30

78) Id. Tusc V, 29 et quoniam videris hoc velle, ut quascunque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam presidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus est.

ferner, der Weise möge auch bei schmerzlichsten Fügungen dem Kummer widerstehn können [79]): so mochte er unter Weisheit und Tugend auch die Klugheit [80]) und Selbständigkeit verstehn, welche durch Verzicht auf alles unbedingte Wissen erreicht werden sollte; und in dieser Beziehung konnte er nicht minder Kallipho's Lust und Tugend zusammenfassendes Princip ([68. 76]) vertheidigen, als Inbegriff dessen, was zur Befriedigung des Naturtriebes erforderlich sei. Auch durfte er in Anerkennung der die Wahrscheinlichkeit gewährleistenden inneren Impulse, die sittlich religiosen nicht überhören und daher nicht nur, wie ihm nachgerühmt wird, ein durchaus braver Mann sein, sondern auch den religiösen Glauben als inneres Bewußtsein gelten lassen, wie scharf er immerhin den stoischen Vorstellungen von der Gottheit und dem polytheistischen Volksglauben entgegentrat [81]).

So mochte er auf seinem Standpunkte sich ganz behaglich fühlen; gesunder Sinn und Klugheit ([80]) leiteten seine Entscheidungen und Handlungen; wollte er auch nicht die Qualität der Thätigkeit als das an sich Anzustrebende anerkennen, so befriedigte ihn doch der Genuß derselben, das lebendige Wechselspiel mit Antithesen, das Bewußtsein in Dialektik und Rethorik seinen Gegnern überlegen zu sein; und ein solcher Genuß ist zwar schwerlich je als Endzweck aller unsrer Bestrebungen aufgestellt, aber nicht selten als das Bestimmende derselben thatsächlich geltend gemacht worden. Sein Nachfolger, der Karthager **Klitomachus**, ist uns nur als begeisterter Verbreiter und Vertheidiger der Lehren desselben und er, zugleich mit seinem Schüler **Charmidas**, als Gegner un-

---

79) Aus Klitomachus' Trostschrift an seine Landsleute nach der Zerstörung Karthagos angeführt, Tusc. III, 22 Quum ita positum esset, videri fore in acerbissima sapientem patria capta: quae Carneades contra dixerit, scripta sunt.

80) Cic. Fin. V, 6, 16 vivendi ars est prudentia — im Sinne des Karneades.

81) Quintil. XII, 1. — Sext. Hypot. III, 2 *τῷ μὲν βίῳ καταπαλαίοντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβεσθαι αὐτοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμεν* vgl. Cic. N. D III, 17.

philosophischer Rhetorik bekannt [82]). Das Herabsinken der neueren Akademie zu unfruchtbaren Spitzfindigkeiten geißelt schon Polybius, der Zeitgenosse des Karneades, mit der Schärfe und Einseitigkeit eines durchaus praktischen Geistes [83]). Philo und Antiochus, die Urheber der sogenannten vierten und fünften Akademie, leiten dann zur eklektischen Richtung über; daher wir uns vorbehalten auf sie im folgenden Abschnitte zurückzukommen. Dem Zeitalter der Eklektik gehören freilich auch Aenesidemus und seine Nachfolger an; doch haben sie sich an derselben eben so wenig betheiligt als auf dieselbe einzuwirken vermocht, so daß es unbedenklich sein möchte diese dritte Entwickelung der alten Skepsis sogleich hier, in ihren Beziehungen zu den beiden vorangegangenen skeptischen Theorien, ins Auge zu fassen.

III. Die Skepsis des Aenesidemus und seiner Nachfolger.

A. 1. Mögen immerhin Anhänger der alten pyrrhonischen Skepsis noch hie und da sich gefunden und mag Aenesidemus einige Anregung von ihnen empfangen haben, doch beginnt mit ihm ohne Zweifel eine neue Reihe wissenschaftlicher Entwickelung [84]). Wir haben

82) Diog IV, 67. Cic. Acad. II, 32. — Sext. Math. II, 20 Cic. de Orat I, 18.

83) Polyb. Exc. Vat. XII, 26.

84) Menodotus, ein empirischer Arzt, dessen Galenus wiederholt erwähnt, ließ die pyrrhonische Skepsis mit dem Timon erlöschen und mit dem Ephesier Ptolemäus wieder beginnen; Hippobotus und Sotion führten eine Anzahl von Schülern des Timon auf und Diogenes leitet durch einen derselben, Euphranor, und dessen Schüler, den Alexandriner Eubulus, die Reihe bis auf Aenesidemus fort. Herakliden, ein Schüler des Sextus, Schülers des Ptolemäus, soll Lehrer des Aenesidemus gewesen sein, Diog L. IX, 115 sq. ib Menag. Der Peripatetiker Aristokles dagegen setzt, kürzlich erst sei die erloschene ursprüngliche Skepsis durch Aenesidemus in Alexandrien wiederum erweckt worden, b. Euseb Pr. Ev. XIV, 18. 763, d. Sext Hypot. I, 222 .. κατὰ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως.

nur zu bedauern von dem bedeutenden Manne so wenig Zuverlässiges zu erfahren, und das Bild seiner Theorie nicht aus den eignen Schriften desselben schöpfen zu können, sondern aus den zum Theil verwaschenen Nachrichten Späterer uns zusammenstellen zu müssen. In Knosus oder Aegae geboren lehrte er in Alexandrien [85]). Von seinen Schriften führt Sextus nur eine ausdrücklich an und von derselben finden wir bei Photius einen sehr kurzen Auszug. Sie war an den Akademiker Lucius Tubero, einen vornehmen Römer, gerichtet, hatte von der noch damals vorhandenen Akademie geredet und der Verfasser in sehr ausführlicher Weise seine Skepsis von der ihrigen gesondert, indem er jene als eine solche bezeichnete, die gegen die Stoiker gerichtet, selber zu stoisiren scheine. Wahrscheinlich daher daß Aenesidemus nicht lange nach Cicero geschrieben habe, wenngleich dieser die eigentliche (pyrrhonische) Skepsis für erloschen hält und auch Seneka keinen zu seiner Zeit blühenden Lehrer der pyrrhonischen Philosophie kennt [86]). Der Zweck der Schrift war zu zeigen, daß zwar der Skeptiker eben so wenig als irgend einer der andren Philosophen zum Wissen zu gelangen vermöge, aber im Unterschiede von ihnen, nicht wähne zu wissen was nicht wißbar sei, d. h. daß er auf all und jedes Wissen verzichte, und daß eben darin seine Weisheit und Glückseligkeit bestehe. Ausführlich hatte Aenesidemus dann im ersten Buche die Unterschiede der akademischen und pyrrhonischen Skepsis erörtert; letztere soll frei von allem Dogma, die Erkennbarkeit und Erreichbarkeit (der Dinge) weder behaupten noch läugnen, und eben so weder das Wahr- noch Falschsein, weder das Glaublich- noch das Nichtglaublichsein, weder Sein noch Nichtsein; sondern sich auf das: nicht mehr das

---

85) Diog. L. IX, 16 nennt ihn *Κνώσιος*, Photius Bibl. Cod. 212. 170, 41 Bekk. *ἐξ Αἰγῶν*. — Aristocl. b Euseb. l. l.

86) Sext. Math. VIII, 215 *ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Πυῤῥωνείων λόγων*. Phot. 169, 17 *Πυῤῥωνίων λόγωνῆ*. l. 32 *τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι κτλ.* — p. 170, 16 *Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς* — Cic Fin. II, 11. 13. de Orat. III, 17. — Seneca quaest Nat. VII, 32.

Eine als das Andre, oder auf das: bald verhalte sichs so, bald nicht so, oder dem Einen so, dem Andern gar nicht so, zurückzuziehn. Wogegen die Akademie über Vieles dogmatisch sich ausspreche, von Tugend und Unverstand rede, Wahrheit und Lüge, Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches, Sein und Nichtsein voraussetze, vieles Andre fest bestimme, nur an der ergreifenden Vorstellung zweifle und so gleichen Rügen mit den übrigen Philosophen anheimfalle, mithin ohne sich dessen bewußt zu sein, im Widerstreit mit sich selber sich finde. Daran hatte sich ein Umriß der pyrrhonischen Skepsis geschlossen [87]). Das zweite Buch hatte dann die Durchführung im Einzelnen begonnen, vom Wahren und den Ursachen, Affektionen und Bewegung, Werden und Vergehn und von dem allem diesem Entgegengesetzten gehandelt; das dritte von Bewegung, sinnlicher Wahrnehmung und ihren Eigenthümlichkeiten (*ἰδιώματα*); das vierte vom Trug der Zeichen (*σημεῖα*), der auf die leere Mitleidenschaft (*προσπάθεια*) des Subjekts zurückgeführt ward, die, wie es scheint, Grund der durch die Sitte befestigten unhaltbaren Annahmen über Welt und Natur der Götter sein soll. Das fünfte Buch entwickelt die Zweifel an der Gültigkeit des Princips der Ursächlichkeit; das sechste handelte von den Begriffen des Guten und Bösen, dem zu Wahlenden und zu Meidenden, dem Vorzuziehenden und zu Ver-

87) Phot. l. 1 p 169. Sext Hypot. I, 3 *οἱς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Χαρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί* vgl. 7, wo die *σκεπτικὴ ἀγωγὴ* auch als *ζητητική, ἐφεκτικὴ καὶ Πυῤῥώνειος* bezeichnet wird, 8 als Ziel derselben *ἐποχὴ* und *ἀταραξία*. vgl. 13 15. Sehr ausführlich begegnet Sextus dem Einwurf *ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοί. τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν* 19 vgl 13. Wenn Aen. die Akademiker beschuldigt zu dogmatisiren (Phot 169, 38) und zuweilen mit den stoischen Annahmen zusammentreffen (170, 15), so mag er unter der damaligen Akademie (*ἡ νῦν*) zunächst Antiochus oder dessen Schule, vielleicht auch Philon, im Sinne gehabt haben — Den Begriff der Skepsis und die das Nichtwissen desselben bezeichnenden Ausdrücke erortert ausführlich Sext. Hyp I, 7 eqq 187 eqq. — 235 *ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετῆγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν*

werfenden, das siebente von den Tugenden, das achte vom Endzweck. Ein verständiger Plan liegt diesem Handbuche der Skepsis offenbar zu Grunde; in welcher Weise er im Einzelnen durchgeführt war, läßt sich nur einigermaßen aus vereinzelten Angaben schließen. Ohne Zweifel waren die zehn Zweifelsgründe in dem Werke entwickelt und vermuthlich im dritten Buche [88]), nachdem im zweiten, wie es scheint, zu vorläufiger Uebersicht, die Probleme der folgenden Bücher kurz erörtert worden.

2. Wahrscheinlich hat sich schon Manches von den zehn Zweifelsgründen in der früheren Skepsis gefunden; die zusammenfassende Form, in der sie uns überliefert werden, gehört, die gelegentlichen weiteren Ausführungen abgerechnet, ohne Zweifel dem Aenesidemus [89]). Wir versuchen nicht die Anfänge, welche er vorfinden mochte, auszumitteln, oder die etwaigen Erweiterungen auszuscheiden, und begnügen uns die Zielpunkte derselben hervorzuheben [90]). Zuerst soll gezeigt werden daß in Folge der verschiedenen Entstehung der Thiere, durch und ohne Fortpflanzung, und nach Verschiedenheit der Einrichtung und Beschaffenheit ihrer Sinnenwerkzeuge, gleichwie ihrer Triebe, ihre Auffassung der Gegenstände und ihre Vorstellungen von denselben sehr verschieden sein müssen [91]),

88) Phot 170, b, 9 καὶ ὁ γ̄ δὲ αὐτῷ λόγος περὶ κινήσεως καὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν κατ αὐτὰς ἰδιωμάτων, τὰς ὁμοίας περιεργαζόμενος ἐναντιολογίας, εἰς τὸ ἀνέφικτον καὶ ἀκατέλητον ὑποφέρει καὶ αὐτό

89) Sext. Math. VII, 345 καθάπερ ἐδείξαμεν τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους ἐπόντες. Auch λόγοι und τόποι genannt, ib. 36 Aristocl. b. Euseb. l. l. 760, b ὁπότεν γε μὴν Αἰνησίδημος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τοὺς ἐννέα (?) διεξῆγ τρόπους· κατὰ τοσοῦτους γε ἀποφαίνειν ἄδηλα τὰ πράγματα πεπείρατα

90) Sie werden von Aristokles a. a. O. zum Behuf der Widerlegung kurz berücksichtigt, von Diog. IX, 79 sqq. bestimmter angegeben, von Sext. Hypot. I, 36 sqq. sehr ausführlich erörtert. vgl. Math. VII, 346.

91) Sext. Hyp. 36 ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῴων ἐξαλλαγήν. 40 τοῦτο δὲ ἐπιλογιζόμεθα ἔκ τε τῆς περὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν διαφορᾶς καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰς συστάσεις τῶν σωμάτων παραλλαγῆς. Diog 79 πρῶτος (τρόπος) ὁ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν ζῴων πρός ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα καὶ βλάβην καὶ ὠφέλειαν

und ohne Grund ihnen die innerlich wirkende wie die sich äußernde Vernunft abgesprochen und dem Menschen allein vorbehalten werde [92]), der Mensch daher auch nicht berechtigt sei, sich eine von der thierischen verschiedene Auffassungs- und Vorstellungsweise zuzueignen. 2) gleiche Verschiedenheit finden wir auch unter den Menschen rücksichtlich der Seele und des Leibes, mithin auch unter ihren Vorstellungen und Strebungen, wie Sextus mit dem Aufwande vieler Beispiele zeigt und daraus den Schluß zieht, daß die Vorstellungen und Annahmen des Einen denen des Andren vorzuziehn, durchaus willkürlich sei [93]). Oder soll etwa der erträumte Weise die wahren von den falschen Vorstellungen unterscheiden, so ist 3) zu erwägen, wie die verschiedenen Sinne uns die Gegenstände in ganz verschiedener Weise erscheinen lassen und von diesen verschiedenartig berührt werden, wie der Blind- und Taubgeborene keine Vorstellung von andren Eigenschaften der Dinge haben kann außer denen, die er durch die drei andren Sinne wahrnimmt, und daß die Dinge ganz wohl Eigenschaften haben können, für die uns der Sinn fehlt; oder daß, auch wenn unsre Sinne die Eigenschaften der Dinge auffassen sollten, wir doch nicht zu entscheiden vermöchten, in welcher der von uns aufgefaßten Eigenschaften das Wesen der Dinge bestehe; und eben so wenig vermag die Vernunft es zu entscheiden [94]). 4) Wie verschieden sind auch unsre Wahrnehmungen und Vorstellungen nach Verschiedenheit unsrer Zustände, der natürlichen und abnormen, gesunden oder kranken, im Wachen und Schlafen, je nachdem wir still stehn oder uns bewegen, hungrig oder gesättigt sind, trunken oder nüchtern, lieben oder hassen, nach

---

92) Sext 65 *ὁ μὲν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικὸς λόγος* Das hierher Gehörige von Diogenes nicht berührt; für das Vorangegangene ähnliche, jedoch weniger Beispiele angeführt

93) Sext. 36 *ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν* 79 sqq. Diog. 80 *ὁ παρὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις καὶ ἰδιοσυγκρισίας*

94) Sext. 36 *ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς* 90 sqq Diog. 81 *τρίτος ὁ παρα τας τῶν αἰσθητικῶν πόρων διαφορας*

Maßgabe vorangehender Zustände, des Muthes und der Furcht, des Kummers oder der Freude. Welche solcher Zustände sollen wir für maßgebend halten, welche nicht? woher ein Kriterium zur Entscheidung nehmen, oder wie ohne Kriterium entscheiden [95])? 5) Ebenso verschieden sind unsre Vorstellungen, je nach Verschiedenheit der Entfernung in welcher, des Orts an welchem wir sie auffassen, und ihrer Lage. Auch hier vermögen wir nicht unter ihnen zu entscheiden, sei es mit Beweisführung, die ins Unendliche geht, oder ohne dieselbe [96]). 6) Auch werden die Gegenstände nie rein für sich wahrgenommen, sondern immer theils durch ein äußeres Medium, wie Luft, Wasser u. s. w., theils durch ein in unsren Sinnenwerkzeugen sich findendes, wodurch die Art der Wahrnehmung bedingt wird; und selbst unserem hinzutretenden Denken (*διάνοια*) möchte ein solches Medium eignen, auch abgesehn davon daß die ihm die Vorstellungen zuführenden Sinne täuschen [97]). 7) Nach Verschiedenheit der Zusammensetzung und Qualität der Dinge erscheinen sie uns und wirken sie auf uns anders. So erscheinen die Theilchen des Ziegenhorns weiß, das ganze schwarz, umgekehrt die Silbertheilchen schwarz, das Silberstück weiß u. s. w. [98]). 8) Was schon bisher im Einzelnen sich gezeigt hat, gilt ganz allgemein, daß alles Seiende oder vielmehr uns Erscheinende, stets nur in Beziehung auf ein Andres aufgefaßt wird, theils im Verhältniß des

---

95) Sext. 36 *τέταρτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις* 100 *περιστάσεις λεγόντων ἡμῶν τὰς διαθέσεις* (καὶ) *προσδιαθέσεις*, Diog. 82 *ὁ παρὰ τὰς διαθέσεις καὶ κοινῶς παραλλαγάς*. Es kommen einige Beispiele hinzu.

96) Sext. 36 *πέμπτος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους* 128 sqq. Diog. 85 *ἕβδομος ὁ παρὰ τὰς ἀποστάσεις καὶ ποιὰς θέσεις καὶ τοὺς τόπους καὶ τὰ ἐν τοῖς τόποις*.

97) Sext. 36 *ἕκτος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας*. 124 sqq. *ἐπιμιγάς*. Diog. 84 *ὁ παρὰ τὰς μίξεις καὶ κοινωνίας, καθ' ἣν εἰλικρινῶς οὐδὲν καθ' αὑτὸ φαίνεται*.

98) Sext. 37 *ἕβδομος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων* 129 sqq. Diog. 86 *ἄγδοος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ ποιότητας αὐτῶν κτλ*.

auffassenden Subjekt zu dem aufgefaßten Gegenstande, theils rücksichtlich Dessen was zugleich mit dem Gegenstande zu unserem Bewußtsein gelangt (*τὰ συνθεωρούμενα*). Wie vermochten wir da zu sagen was jeder der Gegenstände an sich sei, abgesehn von diesen Beziehungen[99])? 9) Wie verschieden ist auch der Eindruck den Gegenstände und Erscheinungen hervorrufen, je nachdem wir häufig aber selten ihnen begegnen, und wie vermöchten wir anzugeben was Jedes unabhängig von diesem Umstande sei[100]). 10) endlich werden die Erscheinungen, mithin auch unsre Vorstellungen von ihnen, bedingt durch die Verschiedenheit der Lebensführung (*διαγωγή*), der Sitte, der Gesetze, des mythologischen Glaubens, der dogmatischen Annahmen, und diese unsre Auffassung beherrschenden Verschiedenheiten sind wiederum oft im Widerstreit mit einander begriffen; so daß wir immer nur zu sagen vermögen, wie uns in Folge unsrer Lebensführung, Sitte u. s. w. die Gegenstände erscheinen, nicht was sie ihrer Natur nach seien[101]). Ueber die Reihenfolge dieser Zweifelsgründe fand unter den Berichterstattern einige unerhebliche Verschiedenheit statt; Sextus scheint dem Aenesidemus sich angeschlossen zu haben, Phavorinus und Diogenes weichen von ihnen ab, ohne unter einander einstimmig zu sein[102]). Sextus führt die zehn Zweifelsgründe auf drei Hauptgesichtspunkte zurück, die des Subjekts (*κρίνων*), des Objekts (*κρινόμενον*), Verbindung von beiden (*ἐξ ἀμφοῖν*), und ordnet die ersten vier der Auffassung des Subjekts oder des Auffassenden unter, da dieses ent-

---

99) Sext. 37 *ὄγδοος ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι.* 135 sqq. Diog. 87 *ἕκατος ὁ παρὰ τὴν πρὸς ἄλλα σύμβλησιν.*

100) Sext. 37 *ἔνατος ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις.* 141 sqq. Diog. 87 *ἔνατος ὁ παρὰ τὸ ἐνδελεχὲς ἢ ξένον ἢ σπάνιον.*

101) Sext. 37 *δέκατος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις* 145 sqq. Diog 88 *πέμπτος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς ἐθνικὰς συνθήκας καὶ δογματικὰς ὑπολήψεις*

102) Diog 87 *τὸν ἔνατον Φαβωρῖνος ὄγδοον, Σέξτος δὲ καὶ Αἰνεσίδημος δέκατον· ἀλλὰ καὶ τὸν δέκατον Σέξτος ὄγδοόν φησι, Φαβωρῖνος δὲ ἔνατον* vgl. Anm. 96. 98. 101.

weder überhaupt als lebendes Wesen oder als Mensch oder als Sinnenwahrnehmung oder als solche in Bezug auf die Verhältnisse (ἐν περιστάσει) sich betrachten lasse; der Beziehung auf das Objekt soll der siebente und zehnte, dem Verhältniß von beiden zu einander der fünfte und sechste, achte und neunte untergeordnet werden. Die in diesen letzteren vorzüglich hervortretende Relativität unsrer Vorstellungen betrachtet er als den obersten, durch alle Zweifelsgründe hindurchgreifenden Gesichtspunkt [103]).

3. In ähnlicher Weise hatte Aenesidemus die Gültigkeit oder Anwendbarkeit des Begriffs der Ursächlichkeit bestritten. Die acht Zweifelsgründe, welche Sextus nach ihm aufführt, waren wahrscheinlich im fünften Buche des vorher bezeichneten Werkes enthalten. Aenesidemus macht geltend daß die in dem nicht zur Erscheinung Gelangenden (ἐν ἀφανέσιν) verfirende Ursächlichkeit in den Erscheinungen keine entsprechende Bestätigung finde, und 2) man wähne sie in einer bestimmten Weise zu finden, obgleich sie für den jedesmal vorliegenden Fall in mannichfacher Weise sich fassen lasse; 3) daß man für das in bestimmter Ordnung Erfolgende Ursachen angebe, in denen keine Ordnung (entsprechende Absolge) erscheine; 4) indem man das Erscheinende fasse wie es werde, wähne man auch das Nichterscheinende aufgefaßt zu haben, wie es werde, da es doch vielleicht in ähnlicher Weise wie das Erscheinende, vielleicht auch in andrer eigenthümlicher Weise (ἰδιαζόντως) sich begebe. 5) bestimme man die Ursache in Folge der eignen Voraussetzungen über die Grundbestandtheile, nicht nach gemeinsamen und anerkannten Methoden (ἐφοδοι). 6) ergreife man oft das den eignen Voraussetzungen Entsprechende und beseitige was denselben widerspreche, obgleich es den gleichen Grad der Wahrscheinlichkeit habe; ja 7) man stelle oft Ursachen hin, die nicht nur den Erscheinungen, sondern auch den eignen Voraussetzungen widersprachen, und 8) man erkläre häufig die mit Schwierigkeiten umgebenen Erscheinungen und Probleme durch nicht minder schwierige Annahmen [104]). Ohne also

103) Sext. 138.

104) Sext. 180 καὶ ὁ Αἰνησίδημος ὑπὸ τρόπους παραδίδωσι

in Unterſuchungen über Grund und Gültigkeit des Begriffs der Urſächlichkeit einzugehn, entwickelte Aeneſidemus, wahrſcheinlich mit durchgängiger für uns verlorener Berückſichtigung entſprechender Annahmen der dogmatiſchen Philoſophie, die Schwierigkeiten, die der Anwendung des Begriffs entgegentreten, und wohl würde die Unterſuchung der Mühe ſich lohnen, ob oder wie weit die der Skepſis huldigenden ſogenannten empiriſchen Aerzte ſolchen Schwierigkeiten zu begegnen beſtrebt geweſen ſeien. Von den übrigen Beſtandtheilen der aeneſidemiſchen Skepſis vermögen wir aus den vereinzelten Angaben kein treues Bild von den urſprünglichen Sätzen derſelben zu entwerfen, wie wahrſcheinlich auch daß Sextus das Beſte in ſeinem weitläufigen Werke ihr entlehnt habe. Er erkennt auch an, in der Beweisführung daß das Wahre weder ſinnlich wahrnehmbar noch durchs Denken zu ergreifen, noch beides zugleich, noch keins von beiden ſein könne, dem Aeneſidemus, vielleicht dem zweiten Buche jener pyrrhoniſchen Bücher, zu folgen [105]). Ebenſo gedenkt er ſeiner rückſichtlich der Aporien gegen die Denkbarkeit des Werdens, denen zufolge weder ein Körperliches aus einem Körperlichen, noch ein Unkörperliches aus einem Unkörperlichen, noch auch Unkörperliches aus einem Körperlichen oder umgekehrt dieſes aus jenem, ſollte werden können [106]).

4. Der Schärfe ſeiner Skepſis ohngeachtet, welcher zufolge wir lediglich um unſre ſubjektiven Erſcheinungen wiſſen ſollen, ſah Aeneſidemus ſich doch nach einem objektiven Grunde derſelben um und glaubte ihn in der heraklitiſchen Lehre vom ewigen ſtetigen Werden zu finden. Wahrſcheinlich hat er dieſes Gegenbild ſeiner

---

καθ' οὓς οἴεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφήνασθαι.

105) Sext. Math. VIII, 40 *δυνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον ἀπορίας τίθησιν κτλ.*

106) Sext. Math. IX, 218 .. *ὁ δὲ Αἰνησίδημος διαφορώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐχρήτο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαις κτλ.* bis 227. vgl. unten S. 225 ff. Wahrſcheinlich entlehnt Sextus hier aus dem zweiten Buche der pyrrhoniſchen Entwickelungen.

Skepsis in einer besonderen Schrift entwickelt [107]); in der bisher berücksichtigten konnte sich Nichts davon finden. Auch hier müssen wir die Dürftigkeit unsrer Quellen beklagen. Aenesidemus hatte also die Skepsis als Weg zur heraklitischen Philosophie bezeichnet und damit ausgesagt daß Entgegengesetztes an Demselbigen nicht nur erscheine sondern sei, Entgegengesetztes stets in einander übergehe; jedoch um zu letzterer Entscheidung zu gelangen, müsse man erstere vorher festgestellt haben [108]). Ferner hatte er behauptet der Theil sei zugleich verschieden vom Ganzen und mit ihm identisch; die Wesenheit sei ein Ganzes in Bezug auf die Welt, ein Theil rücksichtlich des besonderen lebenden Wesens, wenn dieses nicht für sich, sondern in seiner Beziehung auf das Ganze aufgefaßt werde [109]). In demselben Sinne scheint er auch die Zeit und die Zahlen auf das Seiende, die Wesenheit oder den ersten Körper zurückgeführt und die Größen der Zeiten, sowie die Summen (κεφάλαια) der Zahlen für bloße Vervielfältigungen der Wesenheit, jenachdem sie als das Jetzt oder als Monade betrachtet werde, gehalten zu haben [110]). Für die Wesenheit oder den ersten Körper aber hielt er

---

107) Sext. Math. VII, 349 *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.* vgl. VIII, 8. IX, 337. X, 216.

108) Sext. Hypot. I, 210 . . οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι κτλ.

109) Sext. Phys. IX, 337 ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν κτλ.

110) Sext. Math. X, 216 σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰν. κ. τ. Ἡρ. μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος . . . τὴν μὲν χρόνος προσηγορίαν κατὰ τὴν μονὰς ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησίν, ἥτις ἐστὶ σωματική, τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ πυρόλοια τῶν ὁριζόντων ἐπὶ πολλαπλασιασμοῦ μᾶλιστα ἐκφέρεσθαι. κτλ. Die zwischengeschobene Erwähnung einer πρώτη εἰσαγωγή, worin die einfachen Aussagen (ὁπλαῖ λέξεις, d. h. die μέρη τοῦ λόγου) auf sechs Dinge (κατὰ ἓξ πραγμάτων) zurückgeführt seien, — wage ich nicht zu deuten. — vgl. Hypot. III, 138.

die Luft [111]), — mit welchen näheren Bestimmungen, wird nicht hinzugefügt.

Dieses Urwesen muß er zugleich als geistig oder Weltbewußtsein bezeichnet haben, da er im Anschluß an Heraklit, vom Denken (διάνοια) behauptet, es finde sich nicht in dem (begrenzten) Körper und falle dennoch mit den Sinnenwahrnehmungen zusammen [112]). Wenn er zwei oberste Gattungen der Bewegungen unterschied, die den Ort und die den Stoff verändernde (μεταβατικὴ und μεταβλητική) [113]), so sollten sie vermuthlich an die Stelle des heraklitischen Weges nach Unten und nach Oben treten; aber nähere Angaben darüber, sowie über andere Hauptpunkte dieser Theorie, fehlen uns. Auch die Art, wie er zu derselben von seiner Skepsis überleitete, kennen wir nicht. Nur so viel dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen, daß die Uebereinstimmung der einen mit der andern nachzuweisen er durchgängig bestrebt gewesen sein werde, d. h. durchgängig zu zeigen, wie die gänzliche Relativität aller unsrer Vorstellungen auch in der Welt der Objekte sich bewähre, die ihnen vorauszusetzen man nicht umhin könne, und wie man auf diese Weise auf die Theorie des Heraklit zurückgeführt werde, welche durch die Voraussetzung des ewigen stetigen Flusses der Dinge, die Anwendung eben der schwierigsten und zweifelhaftesten Begriffe befestige, — die beharrlichen Formen des Seienden, der Ursächlichkeit, des Gegensatzes von Gut und Böse u. s. f. Auch der Sonderung von Denken und sinnlicher Wahrnehmung, vom Ganzen und Theilen mochte er sich versichert halten auf diese Art entgehn zu können und dogmatisch nur die höchst bewegliche und veränderliche Natur des Urwesens vorausgesetzt zu haben, alle übrigen Bestimmungen durch die unmittelbaren subjektiven Erscheinungen rechtfertigen zu können. Endlich unterschied er noch das Allen gemeinsam Erscheinende von Dem was dem einzelnen Subjekte erscheine und hielt ersteres, im Unterschiede von letzterem für wahr, indem er der ge-

111) Sext. Math. X, 233.
112) Id. VII, 349 sq.
113) Id. X, 38.

meinsamen Meinung sich anschloß [114]); — freilich nicht im Einklang mit seiner gegen die neuere Akademie gerichteten Skepsis; möglich jedoch daß er dabei mindestens zunächst das stete Umschlagen der Erscheinungen in ihr Gegentheil im Sinn hatte, ohne Bezug auf begrifflich festgestellte Dogmen. So wollte er, im Gegensatz gegen die einander widerstreitenden Theorien, den Begriff des Guten auf das je die Menschen Anziehende beschränken [115]). Damit im Einklang konnte er ganz wohl als das durch Verzicht auf Wissen zu Erreichende die Lust bezeichnen, die er dann als Unerschütterlichkeit näher bestimmt haben mochte [116]).

5. Seine heraklitische Wendung der Skepsis scheint keinen Anklang gefunden zu haben [117]); wir finden vielmehr seine Nachfolger [118]) bestrebt den Schematismus der Zweifelslehre zugleich zu vereinfachen und in Bezug auf die Arten der Bewährung und Beweisführung zu ergänzen. Agrippa, unter den Nachfolgern des Aenesidemus ([118]) nicht aufgeführt, wahrscheinlich weil nicht Schulhaupt, stellte, nicht in bester Ordnung, fünf Zweifelsgründe auf [119]):

---

114) Ib. VIII 8 *τῶν φαινομένων ... τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι τα δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα ... καὶ ὀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.*

115) Ib. XI, 42 *ὡς ἄρα πάντες ἄνθρωποι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Αἰνησίδημος, ὀγαθὸν ἡγούμενοι τὸ αἱροῦν αὐτούς, ὁποῖον ἄν ποτ' ᾖ, μοχομένας ἔχουσι τας ἐν εἴδει περὶ αὐτοῦ κρίσεις.*

116) Aristocl. I. I 758, d. — Diog. 107.

117) Der Ausdruck *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον καθ' Ἡράκλειτον*, Sext. Math. VIII, 8, entscheidet nicht dagegen.

118) s. das Verzeichniß derselben bis auf Saturninus, den Schüler des Sextus b. Diog. 115 sqq.; sie waren großentheils empirische Aerzte, wie Ritter IV. 264 f. gezeigt hat.

119) Diog. IX, 88 *οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππον τούτοις ὄλλους πέντε (τρόπους) προσεισάγουσι, τόν τ' ὁπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα καὶ τὸν πρός τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι' ὀλλήλων κτλ.* Sext. Hyp. 1, 164 *οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε κτλ.* Die Anordnung und Bezeichnung dieselbe wie b. Diog., die Erörterung ausführlicher und genauer.

den unentscheidbaren Streit der Annahmen über die Lebensverhältnisse und philosophischen Lehren; die ins Unendliche fortlaufenden und dadurch sich selber aufhebenden Reihen der Beweisführung; die Relativität unsrer Wahrnehmungen und Gedanken[120]), in denen nicht zu entscheiden sei was dem Wahrnehmenden und was dem Wahrgenommenen, den Objekten, angehöre: die Unzulässigkeit hypothetischer Voraussetzungen, um vermittelst derselben der ins Unendliche fortlaufenden Beweisführung Schranken zu setzen; die Vergeblichkeit der Cirkeldewerse (Dialleien). Es ward dann gezeigt, wie diese fünf Zweifelsgründe auf Alles was in Frage kommen könne, Anwendung litten[121]). Noch einfacher war eine, Ritter vermuthet von Menodotus eingeführte, Zurückführung der Zweifelsgründe auf die Zweiheit, daß alles Ergriffene entweder durch sich selber oder durch ein Andres ergriffen werden müsse. Ersteres sollte aus dem Widerstreit der Physiker über alles Sinnlichwahrnehmbare und Denkbare widerlegt werden, welcher weder durch ein sinnlichwahrnehmbares noch ein denkbares Kriterium zu schlichten sei; letzteres, weil eben darum jede Beweisführung entweder im Kreisverfahren sich bewegen oder ins Unendliche verlaufen müsse, und Berufung auf Zeichen eben so wenig ihren Zweck erreichen könne[121]).

B. 1. Die ganze Errungenschaft der alten Skepsis faßt Sextus, der empirische oder methodische Arzt, wahrscheinlich zu Anfang des dritten Jahrhunderts[122]), in seinen weitschichtigen Werken zusam-

120) Sext Hyp. I, 177 *ἀλλὰ καὶ πρός τί ἐστι τὰ νοητά.*

121) Menodotus wird von Pseudo Galen. Introduct. c. 4 erwähnt und von Sext. Hypot I, 222 in Folge der mit Recht in den Text aufgenommenen Conjektur des Fabricius, mit dem Aenesidemus zugleich als einer der vorzüglichsten Vorsteher der Skeptiker genannt, vgl. Ritter IV, 286. — Sext. I. I. I, 178 *παραδιδάσι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἑτέρους* sqq.

122) Diog IX, 116 *Ἡροδότου δὲ διήκουσε Σέξτος ὁ ἐμπειρικός, οὗ καὶ τὰ δέκα (ἑνδεκα?) τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα.* Er selber würde sich lieber *μεθοδικος* genannt haben, Hypot I, 236 sqq. — Herodotus wird in einer der späteren Schriften des Galenus erwähnt, nicht Sextus, der selber die Neuplatoniker noch nicht kennt. Daher die angegebene Zeitbestimmung. vgl. Ritter IV, 274 ff.

men, deren erſteres die Umriſſe (ὑποτυπώσεις) der pyrrhoniſchen Skepſis in drei Büchern enthält, das zweite oder zweite und dritte in ſechs Büchern (πρὸς Μαθηματικούς) die Grundſätze der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Aſtrologie und Muſik beſtreitet, während fünf gegen die Lehren der dogmatiſchen Philoſophie (πρὸς Δογματικούς) in der Logik (VII u. VIII), Phyſik (IX u. X) und Ethik (XI) gerichtet ſind [123]). Beſonders dieſe letztere Abtheilung iſt reich an zuverläſſigen Angaben über die kritiſirten philoſophiſchen Lehren und namentlich wichtig für Kenntniß des immer noch vorzugsweiſe berückſichtigten ſtoiſchen Lehrgebäudes. Doch entſchädigt uns der Beſitz der Werke des Sextus wohl nur in geringem Maße für den Verluſt der äneſidemiſchen Bücher. Ohne eignen Erfindungsgeiſt hat er die Leiſtungen der vorangegangenen Skepſis mit großem Fleiß, aber ohne Unterſcheidung des Bedeutenden vom Undedeutenden, ſehr weitſchweifig, mit vielen Wiederholungen und keinesweges in beſter Ordnung zuſammengeſtellt.

2. Wir übergehn was Sextus über den Begriff der pyrrhoniſchen Skepſis und ihren Unterſchied von der akademiſchen ſagt. Er folgt augenſcheinlich dem Aeneſidemus, und ſelbſt kühne Ausdrücke, wie, die Skepſis gleiche dem Feuer, welches den brennbaren Stoff und ſich ſelber verzehre [124]), mögen dieſem ſeinem hervorragenden Vorgänger entlehnt ſein.

---

123) Schon Diogenes (116) ſcheint die Verbindung der beiden Schriften (πρὸς Μαθημ. und πρὸς Δογμ.) zu einem Werke gekannt, Sextus ſie zu ſondern beabſichtigt zu haben, ſ. den Schluß des Buches VII und den Anfang von VIII. Auf ein verlorenes Werk iſt Sext. Math. VII, 202 ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασι διεξήλθομεν zu beziehn, wogegen die Erwähnung ſeiner σκεπτικὰ oder Πυῤῥωνεῖα ὑπομνήματα, II, VI, 52. 58 keinen ſicheren Schluß auf andre als die vorhandenen Schriften zuzulaſſen ſcheint.

124) Sext. Math. VIII, 480. Aehnliches von reinigenden Arzneimitteln, die ſich ſelber und zugleich den nachtheiligen Stoff fortſchafften, ſ. Hypot. I, 206. II, 188.

Sextus beginnt die Grundlinien der pyrrhonischen Skepsis mit der Frage, ob überhaupt ein Kriterium denkbar sei; in der ausführlichen Widerlegung der Logiker stellt er eine ausführliche historische Erörterung der verschiedenen Annahmen der griechischen Philosophen über das Kriterium voran und kommt dann zum Schlusse der ersten Reihe der hierher gehörigen Untersuchungen auf jene allgemeine Frage zurück. Wir folgen in dieser Beziehung den Grundlinien, um demnächst vorzugsweise den logischen Büchern uns anzuschließen. Wie sollte es, fragt er, ein Kriterium geben, da wenn nicht als solches erwiesen, es eine bloße Voraussetzung ist, und soll es erwiesen werden, ein Kriterium für die Beweisführung erforderlich wäre, also entweder es ins Unendliche hin eines Beweises bedurfte, oder man in Kreisverfahren sich verwickeln mußte [125]). Dieselbe Zurückführung auf Kreisverfahren und ins Unendliche verlaufenden Beweis wird dann auch in der Folge häufig genug angewendet. Das Kriterium aber setzt ein es feststellendes und anwendendes Subjekt, eine es feststellende und anwendende Thätigkeit desselben und eine ihm entsprechende Form, eine Bestimmtheit desselben, voraus. Nach dieser dreifachen Rücksicht (des ὑφ' οὗ, δι' οὗ und καθ' ὅ) und mit vielen unvermeidlichen Wiederholungen [126]), wird dann die Widerlegung der Möglichkeit eines stichhaltigen Kriteriums durchgeführt. Sagt man, der Mensch sei Kriterium, so fragt sich ob der einzelne und welcher? oder welche Mehrheit der Menschen? — Und was ist der Mensch? Die aufgestellten Begriffsbestimmungen geben nur an was ihm zukommt (τὰ συμβεβηκότα), nicht seine Wesenheit, welche weder in dem von ihm untrennbar Zukommenden, noch in wechselnden Prädikaten sich finden kann [127]). Wie konnte auch der Mensch (seiner

125) Sext. Hypot. II, 20 sqq. Math. VII, 261 sqq.

126) Math. VII, 263 *οἶμαι γὰρ ὡς τοῦτου* (τοῦ ὑφ' οὗ) *προαποῤῥηθέντος οὐδὲν ἔτι δεήσει περιττότερον περὶ τῶν ἄλλων κριτηρίων λέγειν.* vgl Hyp II, 47. Dach geht Sextus mit fast gleicher Weitschweifigkeit auch auf die Durchführung der beiden andren Beziehungen ein.

127) Hypot. II, 22 sqq. Math. 269—283.

Wesenheit nach) erkennbar sein? Sollte der ganze Mensch sich selbst erkennen und ganz von sich erkannt werden, so würde Erkennendes und Erkanntes zusammenfallen [128]). Der Mensch soll aus drei Theilen bestehn, aus Körper oder Masse (ὄγκος), Sinnen und Verstand (διάνοια). Der Körper vermag, da er vernunftlos und todt ist, weder die Sinne noch den Verstand zu erkennen, müßte er ja sonst zu Sinn und Verstand werden. Auch die Sinne, die nur leidend Eindrücke empfangen, können weder den Körper noch den Verstand erkennen. Vom Körper fassen sie nur das ihm Zukommende (συμβεβηκότα) auf, nicht das diesem zu Grunde liegende, die Wesenheit, und auch die Zusammenfassung der Mannichfaltigkeit des Zukommenden, ist Sache eines vernünftigen Vermögens, nicht des vernunftlosen Sinnes; ja sogar das einzelne Zukommende, wie die Länge, die Tiefe, selbst die Farbe vermag das Auge nicht zu ergreifen, und eben so verhält sichs mit den Wahrnehmungen der übrigen Sinne; jeder weiß nur um die ihm eigenthümlichen Empfindungen; auch sie ergreifen die körperliche Masse nicht, und eben so wenig sich selber, oder ein Sinn den andren, das Auge das Gehör u. s. w. [129]). Soll endlich der Verstand den Körper, die Sinne und sich selber ergreifen, wie die Dogmatiker sagen, so fragt sich, ob er mit Eins den Körper ergreifen wird, oder durch Zusammensetzung der Theile desselben? wenn letzteres (auf ersteres verzichtet man selber), so müßte er um das Vernunftlose zu fassen, selber vernunftlos werden; und ebenso um die vernunftlosen Sinne zu ergreifen, selber zum Sinn werden. Oder, sagt man, Eln und dasselbe sei Sinn und Verstand, nur in verschiedener Beziehung, so fragt sich wie es, sofern es Geist ist, sich ergreife, sofern es

---

128) Math. 284—286 Hypot 27 etwas anders: τά τε κείμενα ἐν τῷ ὕφῳ συμβεβηκότα ἤτοι καθ' ἐνέργειαν λέγουσιν ἢ δυνάμει κτλ. Jedoch ib 30 τὸ συμβεβηκὸς τινὸς ἕτερόν ἐστιν ἐκείνου ᾧ συμβέβηκεν

129) Math. 287—302. Hypot. 29 dagegen nur Zweitheilung: συνέστηκε μὲν γὰρ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ib. 48 jedoch αἴσθησις und διάνοια gesondert

Sinn ist[130]). Auch sich selber erkennt der Verstand nicht, weder als Ganzes noch durch einen einzelnen Theil; ersteres nicht, weil sonst wiederum Ergreifendes und Ergriffenes, Subjekt und Objekt, zusammenfallen müßte; letzteres nicht; denn wie soll der Theil sich selber ergreifen? wenn als Ganzes, so bleibt abermals kein Gesuchtes oder Objekt; wenn durch einen Theil seiner selber, so ergibt sich Rückgang ins Unendliche und kein Anfang des Ergreifens. Auch müßte, wenn der Geist sich selber ergriffe, er zugleich den Ort, worin er sich findet, ergreifen; und woher da die verschiedenen Annahmen der Dogmatiker über den Ort des Geistes[131])? Allgemein faßlicher ergibt sich noch daß der Mensch nicht Kriterium der Wahrheit sei, wenn man erwägt daß jeder der Dogmatiker, im Gegensatz gegen die übrigen, sich dafür ausgibt, und da jede bloße Aussage Nichts vor der Andrer voraus hat, er entweder einen Beweis führen muß, der die Gültigkeit des Kriteriums schon voraussetzt, oder Ueberlegenheit, sei es an Alter oder Sorgfalt der Forschung oder an Einsicht und Verstand oder an Zahl der Anhänger, für sich geltend zu machen hat: eine Ueberlegenheit die von allen Uebrigen natürlich nicht anerkannt werden kann. Auch sagt ja jeder nur aus was ihm so scheint und Dem werden Andre mit gleichem Recht entgegensetzen was ihnen scheint. Oder, um es kurz auszudrücken, die bloße Aussage als unbewährt (*ἀνεπίκριτον*), ist unbeglaubigt und der Versuch der Bewährung oder Beweisführung setzt schon die Anerkennung des Kriteriums, also wiederum einen Rückgang ins Unendliche, voraus[132]).

Fragen wir nun b) durch welche Thätigkeit oder welches Vermögen der Mensch das Wahre finden solle, ob allein durch die Sinne, oder allein durch den Verstand, oder durch beides zugleich. Ergibt sich nun, daß der Mensch in keiner dieser Weisen das Wahre zu finden vermag, so auch daß seine Natur nicht im Stande

130) Math. 303—309. Hypot. 47 sqq.
131) Math. 310—313. vgl. Hypot. 58 sqq.
132) Math. 314—342

iſt es zu erreichen[133]). Die Sinne vermögen nur die einzelnen Eindrücke aufzufaſſen, nicht ſie zu einer Einheit zu verbinden und den ihnen entſprechenden Gegenſtand zu ergreifen; dazu täuſchen ſie vielfach und widerſtreiten einander[134]). Wäre der Verſtand Erkenner (ἐπιγνώμων) des Wahren, ſo müßte er vorher ſich ſelber erkennen. Daß er das nicht vermag, zeigen die einander widerſprechenden Behauptungen über ſeine Weſenheit und ſeinen Sitz. Auch gibt es verſchiedene unter einander uneinige Arten oder Weiſen des Verſtandes, und die zwiſchen ihm und den Dingen, wie man annimmt, befindlichen Sinne, verhindern ihn zu ergreifen[135]). Was aber von den Sinnen und dem Verſtande je für ſich gilt, gilt auch von ihrer Vereinigung[136]). Oder, ſagt man, beide wirkten, ohne daß das Seelenweſen getheilt wäre, nur in je beſonderer Weiſe zuſammen, die vernünftige Seite werde von dem Denkbaren bewegt, die vernunftloſe ergreife das Sinnlichwahrnehmbare, ſo läßt man außer Acht daß je eine doch ihrem Vermögen nach von der andren ſich unterſcheide. Soll nun etwa der Verſtand durch die Sinnenporen hindurch und ohne dazwiſchen tretende Sinnenwahrnehmungen auf die äußeren Gegenſtände (unmittelbar) treffen, ſo fragt ſich wie er dieſe als an ſich evident (ἐναργές) ergreifen könne, da Nichts durch ſich ſelber, ſondern Alles in Folge eines von dem ſie Bewirkenden verſchiedenen Affektes ergriffen wird und eben darum das Bewirkende (der äußere Gegenſtand) uns ſtets unerkennbar bleibt[137]). Endlich müßte man auch zur Beantwortung der vorliegenden Frage, zuerſt den Streit unter den Philoſophen entſcheiden, ob alle Erſcheinungen oder keine oder ob ſie theilweiſe wahr ſeien, und dazu bedürfte es eines Kriteriums[138]).

Möchte nun auch zugeſtanden werden daß der Menſch, ſei es

133) Math. 349. vgl. Hyp 48.
134) Math 344 sqq. vgl. Hyp 49 sqq.
135) Math. 348 sqq. vgl. Hyp. 57 sqq.
136) Math. 354 sqq. vgl. Hyp 63 sqq.
137) Math 359 sqq.
138) Math. 368.

vermöge der Sinne oder des Verſtandes oder beider zugleich Kriterium der Wahrheit ſei, ſo fragt ſich noch c), wie ſichs mit der Form des Kriteriums, d. h. der Vorſtellung, verhalte[139]). Schon der Begriff derſelben iſt weder nach der einen noch nach der andren Erklärung der Stoiker denkbar[140]). Ferner da weder alle noch gar keine der Vorſtellungen wahr ſein können (und im Grunde gilt das Eine dem Andren gleich)[141]), mithin einige wahr, andre falſch ſein werden, ſo fragt ſich, durch welches Kriterium die einen von den andren unterſcheiden? Die ſtoiſche Annahme, die ergreifenden Vorſtellungen ſeien die wahren, wird mit den Gegengründen des Karneades widerlegt, und dann gegen die akademiſche Unterſcheidung wahrſcheinlicher und unwahrſcheinlicher Vorſtellungen, ich denke noch Antiochus, geltend gemacht daß ſoll ſie blos zur Lebensführung (ἡ τοῦ βίου διεξαγωγή) dienen, es doch der Prüfung bedurfe, weshalb die eine eine wahrſcheinliche, die andre eine durchgegangene (διεξωδευμένη) und unveräußerliche (ἀπερίσπαστος) ſei. Soll ſie aber Anweadung auf Auffindung des Wahren leiden, ſo ſetzt die wahrſcheinliche ſchon die höhere Stufe der vollſtändig durchgegangenen voraus, da jede Lücke in der Prüfung die Erkenntniß der Wahrheit aufhebt, und da wird, gleich wie der ergreifbaren Vorſtellung, ſo auch der durchgegangenen wahrſcheinlichen einiges Falſche ſich anhängen, ſo daß auch hier ein Kriterium ſich als nicht nachweislich ergibt[142]).

Wie aber, fragt ſich zum Schluß, kann der Skeptiker behaupten daß es kein Kriterium gebe, ohne entweder eine unbegründete Meinung aufzuſtellen, oder bei der Begründung doch wiederum ein Kriterium vorauszuſetzen?[143]) Doch wir behalten das hierher

139) Math. 370 *οὔτε γὰρ ἡ αἴσθησις οὔτε ὁ νοῦς δέχα τοῦ φαντασιτικῶς ἑτεροιοῦσθαι δύναται τινων ἐπιβάλλειν*

140) Math. 372 *ἤτοι κατ' ἐξοχὴν καὶ εἰσοχὴν τύπωσίς ἐστιν . . . ἢ κατὰ ψιλὴν ἑτεροίωσιν γίνεται.* bis 387

141) Math. 388 sqq. 398 *ἰσοδυναμεῖ γὰρ τῷ πάσας εἶναι ἀληθεῖς καὶ τὸ πάσας εἶναι ψευδεῖς* — vgl. Hypot. 70 sqq — 78.

142) Math. 401—439.

143) ib. 440—445. vgl. Hyp 79.

Gehörige der demnächstigen Erörterung des Standpunktes der Skepsis vor.

3. Nach dieser ausführlichen Bestreitung der Möglichkeit ein Kriterium zu finden, soll nun auch noch als Anhang (ἐξ ἐπιμέτρου) der Begriff des Wahren beseitigt werden. Auch hier wird der Widerstreit der Dogmatiker rücksichtlich desselben vorangestellt [144]) und dann der skeptische Angriff des Begriffs theils allgemein theils in Beziehung auf die besonderen Fassungsweisen desselben geführt [145]). In ersterer Rücksicht soll gezeigt werden a) daß das Wahre weder ein Erscheinendes, noch ein Verborgenes (ἄδηλον), noch theils Erscheinendes theils Verborgenes sein könne. Ersteres nicht, da nicht alles Erscheinende wahr sei und eben so wenig Einiges, weil das zur Auswahl erforderliche Kriterium weder im Erscheinenden noch im Verborgenen gefunden werden könne. In ähnlicher Weise wird gezeigt daß das Wahre auch nichts Verborgenes, aber ein theils Verborgenes theils Offenbares sein könne [146]). Der besonderen auf die einzelnen Auffassungsweisen des Wahren gerichteten Betrachtung vorgreifend will dann Sextus zeigen daß es auch nicht in dem (sinnlichen) Etwas gefunden werde [147]). Dazu soll das Wahre weder in seiner ursprünglichen Bestimmtheit noch als ein Beziehungsweises sich nachweisen lassen [148]), und eben so, wie mit der Argumentation des Aenesidemus gezeigt wird, weder als ein Sinnlichwahrnehmbares noch als ein Intelligibeles, und nicht beides zugleich oder weder das eine noch andre [149]). Auch hier kehren die bekannten Gründe zurück; doch begreift man nicht recht, warum Sextus neben diesem aenesidemischen Gegensatz noch

144) Math. VIII, 1—13. vgl. Hyp. II, 80 sqq.

145) Ib. 14 κοινότερον πρὸς πᾶσας τας ἐκκειμένας στάσεις und ἰδιαίτερον πρὸς ἑκάστην. vgl. Hyp. 84.

146) Math. VIII, 14—31. vgl. Hyp. 85. 88—94.

147) Math. 32—36. vgl. Hyp. 86 sq.

148) Math. 37 καὶ μὴν τὸ ἀληθὲς ἤτοι τῶν κατὰ διαφορὰν καὶ φύσει ἐστὶν ἢ τῶν πρός τι κτλ. — ib. 39.

149) Math. 40—47.

den seinigen vom Erscheinenden und Verborgenen hat durchführen mogen. Endlich sollen auch noch die Widersprüche hervorgehoben werden, in die man sich verwickele, wenn man das Wahre nach einer von ihm verschiedenen Ursache fassen, oder das Glaubliche (τὸ πιθανόν) an die Stelle des Wahren setzen wolle[150]). Auch hier mußte man zu ähnlichen Waffen der Bekämpfung seine Zuflucht nehmen.

Nicht minder verhält sichs so in dem zweiten auf Beseitigung der besonderen Auffassungsweisen des Wahren gerichteten Abschnitte dieser Abhandlung. Sie ist umfassend genug angelegt; Sextus will die Geschichte von den Physikern an bis zu den Neueren durchgeführt haben[151]); doch ist seine Kritik ins Einzelne eingehend fast nur gegen die Stoiker gerichtet[152]). In der Bestreitung derer, welche in ihrer Geringschatzung der sinnlichen Wahrnehmungen die Sinnenwelt aufhoben, faßt er Plato mit Demokrit zusammen, ohne auf den Grund der platonischen Lehre näher einzugehn, und setzt dabei unbedenklich voraus daß alles Erkennen von sinnlicher Wahrnehmung ausgehe[153]). Den Stoikern begegnet er mit ihren eigenen Waffen, mitunter in unverhüllten Sophismen; und da werden die Zurückführungen des Unterschiedes von Wahr und Falsch entweder auf das unkörperliche λεκτόν, oder auf die Sprache, oder auf eine Bewegung des Denkens hervorgehoben[154]), — nominalistische Versuche, wie wir sie im Mittelalter wiederfinden. Gegen die Wahres oder Falsches behauptende Aussage, das Axiom oder Urtheil, wird eingewendet daß sichs in seiner vorausgesetzten Unterscheidung von den es aussprechenden Worten und den ihnen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen nicht sondern lasse, und nicht ohne Beimischung

150) Math. 48—54.

151) Math. VIII, 1 συναποδόντες δὲ αὐτοῖς καὶ τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τῶν φυσικῶν μέχρι τῶν νεωτέρων καταγομένην ἱστορίαν.

152) Hypot. I, 65 κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς, τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς.

153) Math. VIII, 56. — 62

154) Math. 69.

von Sophismen, daß es als unkörperlich weder Zusammensetzung noch Trennung verstatte; ferner daß die stoische Unterscheidung des wahren und falschen Urtheils nicht haltbar sei, und dergleichen mehr [155]). Nicht minder wird die stoische Lehre von den zusammengesetzten Urtheilen einer scharfen Kritik unterzogen [156]). Eben so wird die Annahme zurückgewiesen der Unterschied von Wahr und Falsch beruhe lediglich auf der Sprache [157]); und nicht minder die dritte, er werde durch die Bewegung des Denkens bedingt; letzteres sofern dadurch die Wahrheit der Dinge und die Gemeinsamkeit des Wahren aufgehoben werde [158]). Darauf folgt dann die skeptische Prüfung der Lehren vom Zeichen und von der Beweisführung; denn durch sie wolle man sich den Zugang zu dem nicht unmittelbar (*αὐτόθεν*) ergreifbaren Wahren eröffnen [159]).

4. An den verwickelten Abschnitten von den Zeichen und dem Beweise, in deren ersterem Sextus, jedoch mit der ihm eigenthümlichen Breite, dem Aenesidemus wiederum sich angeschlossen zu haben scheint, soll nicht wie im vorangegangenen vom Kriterium gezeigt werden, daß wir nicht zu behaupten vermochten, die Dinge seien ihrer Natur nach wie sie uns erschienen, sondern daß wir auch aus dem Offenbaren (*πρόδηλα*) das Verborgene (*ἄδηλα*) nicht zu erschließen vermöchten; daher denn auch nur von Zeichen, die solches unternehmen, nicht von denen die Rede ist, die lediglich zur Erneuerung des früher Beachteten dienen; die letzteren sind Zeichen der

---

155) Math. 70—107. Daß er hier älteren Skeptikern folge, gibt er wiederholt zu erkennen 75 *οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως* vgl 85 —99 *οἱ ἀπορητικοί*.

156) Math 108—131.

157) Math. 132—136. Sextus führt ib 13 Epikurus und Strato als Vertreter dieser Annahme an.

158) Math. 137 *καὶ μὴν οὐδ' ἐν τῷ κινήσει τῆς διανοίας, ὡς ὑπενόησάν τινες κτλ.* — 139 ib 13 *ἡ μὲν ὑπάτη δόξα — σχολαστικῶς ἔοικε πλάττεσθαι*

159) Math 140 *περὶ τῶν συνιθεμένων ἐφόδων ἀπὸ τοῦ κριτηρίου πρὸς κατάληψιν τοῦ μὴ αὐτόθεν ὑποπίπτοντος ἀληθοῦς, τουτέστι τοῦ τε σημείου καὶ τῆς ἀποδείξεως.* vgl Hypot. 96.

Erinnerung (ὑπομνηστικά), und sie erkennt die Skepsis als fürs Leben erforderlich an, die andren enthüllenden (ἐνδεικτικά), sollen von dogmatischen Philosophen und rationellen (λογικοί) Aerzten ersonnen sein [160]). Die Skepsis will auch hier nicht zeigen daß es schlechthin keine solche Zeichen geben könne, sondern nur daß die Bejahung und Verneinung derselben und umgekehrt, von gleichem Gewicht (ἰσοσθένεια) sei [161]). Wir fassen die ausführliche Beweisführung gegen die enthüllenden Zeichen ihren Hauptmomenten nach kurz zusammen. Zu Grunde gelegt wird die Sonderung Dessen was seinem eigenthümlichen Bestande nach (καθ' ἰδίαν ὑπόστασιν) und abgesondert von Andrem (ἀπολύτως), wie die Sinnesempfindungen, und Dessen was nur in seiner Beziehung zu einem andren aufgefaßt wird (τὰ κατὰ διαφοράν und πρός τί πως ἔχοντα oder πρός τι). Im Gebiete des Ersteren soll es keine enthüllenden Zeichen geben, wie als zugestanden von den Dogmatikern vorausgesetzt wird; im Gebiete des Letzteren nicht, weil das zugleich mit ihm Aufgefaßte nicht Zeichen des Andren sein könne, möge das Zeichen als vorher oder nachher oder zugleich mit dem Bezeichneten aufgefaßt, gesetzt werden [162]). Dasselbe ergibt sich wenn man mit einigen (Skeptikern) fragt, ob das der Erscheinung Entnommene Zeichen eines Erscheinenden oder eines Verborgenen (ἀφανές), oder auch das Verborgene Zeichen eines Erscheinenden oder eines gleichfalls Verborgenen sein solle [163]). Eben so, ob durch den Sinn oder durch den Verstand aufgefaßt, wobei denn der unter den Dogmatikern in dieser Beziehung stattfindende Streit hervorgehoben wird [164]). Aber auch angenommen, es sei sinnlich wahrnehmbar oder denkbar, so treten in Bezug auf erstere Annahme wiederum die einander widersprechenden Annahmen uns

160) Math. 156—158. Ueber den auch von den Dogmatikern anerkannten Unterschied dieser beiden Arten der Zeichen vgl. Hypot. 100. 102.

161) Math. 159 sq. vgl Hypot. 103. 130—133.

162) Math. 161—170. vgl Hypot. 117—120. 125.

163) Math. 171—175. vgl Hypot. 97—100. 124. 127 sq.

164) Math. 176—182.

entgegen, ob keiner oder allen Wahrnehmungen oder einigen und andren nicht, ein Wahrnehmbares (Objekt) entspreche, und ob das sinnliche Zeichen ergreifbar sei oder nicht ergreifbar [165]). Gegen die Einrede daß ein Sinnengegenstand, wie das Feuer, je nach Verschiedenheit der Stoffe, auf welche er treffe, in verschiedener Weise wirke, wird geltend gemacht, daß es eben darum nur ein erinnerndes, nicht ein die Wesenheit desselben enthüllendes Zeichen sein könne [166]), und demnächst eingeschärft daß der Sinnengegenstand als solcher, eben weil in seiner besonderen Eigenthümlichkeit aufgefaßt, nichts Andres als sich selber bezeichne und keine Belehrung über irgend etwas Andres mit sich führe, möge dieses als der gleichen oder einer andren Gattung angehörig angenommen werden [167]). Daran knüpft sich die Schlußfolgerung des Aenesidemus: wenn das Erscheinende Allen in gleicher Weise Disponirten (ὁμοίως διακειμένοις) eben so (παραπλησίως) erscheine, die Zeichen aber nicht, so könnten sie nichts Erscheinendes (sinnlich Wahrnehmbares) sein [168]). Diese Beweisführung auf eine der keines Beweises bedürftigen stoischen Schlußformen (ἀναπόδεικτοι) zurückgeführt, veranlaßt zu einer Erörterung derselben [169]), in die wir hier nicht weiter eingehn können. Auch die folgende Abtheilung, welche den Beweis führen soll, daß das Zeichen eben so wenig durchs Denken erreichbar (νοητόν) sei, geht von einer Erörterung der Urtheilsform (ἀξίωμα) aus, in welcher, den Stoikern zufolge, die Nachweisung des enthüllenden Zeichens sich aussprechen sollte. Sie werden auch hier mit ihren eignen Waffen geschlagen, mit ihrer Erklärung von dem Ausgesprochenen (λεκτόν) als einem im Unterschiede von den bezeichnenden Worten, Bezeichneten und nichts desto weniger Unkörperlichen, mithin ihrer Annahme zufolge, weder zu wirken noch zu leiden Befähigten, so daß das dem Ausgespro-

165) Math. 183—191.
166) Math. 192—202.
167) Math. 203—214.
168) Math. 215—232.
169) Math. 233—245. vgl. Hypot. 104—116.

chenen angehörige Urtheil, als Form des Zeichens, dieſes als ein in der That bezeichnendes, nicht in ſich enthalten könne, auch abgeſehn davon, daß, verhielte ſichs ſo, kein der Dialektik unkundiger, davon Anwendung zu machen vermöchte, und daß da Zeichen und Bezeichnetes als gleichzeitig vorhanden vorausgeſetzt wurden, keins von beiden aus dem andren ſich erſchließen laſſe[170]). Gegen die in verſchiedener Weiſe ausgeſprochene Einwendung, daß die Skeptiker, gemäß der menſchlichen Natur, auch in der Beſtreitung des enthüllenden Zeichens, von ihm Anwendung machten, wird das Zweifelhafte der Berufung auf das angeblich dem Menſchen eigenthümliche Vermögen des Vorherſehens und der Unterſchied der von der Skepſis anerkannten erinnernden von den enthüllenden Zeichen geltend gemacht[171]).

5. Damit iſt denn zugleich der folgende Abſchnitt, von der Beweisführung angebahnt, welche ja auch durch zugeſtandene Vorderſätze den verhüllten Schlußſatz, mithin ein Zeichen, enthüllen will. Nach Durchmuſterung der verſchiedenen ſtoiſchen einfachen Schlußformen, wird das Zweifelhafte der Prämiſſen und die relative Natur des Beweiſes hervorgehoben[172]); dann unterſucht, ob dem Denkakte (ἐπίνοια) und der Vorannahme (πρόληψις) auch der Beſtand (ὕπαρξις) folge, — mit Zurückweiſung des epikureiſchen Fangſchluſſes: wenn die Skeptiker dachten was Beweis ſei, ſo erkennten ſie den Beſtand deſſelben an; wenn ſie es nicht dächten, ſo vermöchten ſie nicht zu ſuchen wovon ſie urſprünglich keinen Gedanken hätten[173]). Dann ſoll nicht dieſer oder jener beſondere Beweis, was ins Unabſehbare führen würde, ſondern das allgemeine Weſen deſſelben (die γενικὴ ἀπόδειξις) aufgehoben werden. Wie ſollte, fragte ſich zunächſt, dieſes, ſei es durch ſich ſelber oder durch andre beſondere Beweiſe ſich bewähren können? Auch hier war wiederum die Einrede eines Epikureers, des Lakoniers Demetrius zu

170) Math. 244—274.
171) Math. 275—298.
172) Math. 299—336. vgl. Hypot. 134—143
173) Math 337—336. vgl. Hypot 144—153.

beseitigen [174]). Eingehender wird die Zulänglichkeit der Vordersätze, als Bedingungen eines richtigen Schlußsatzes bezweifelt. Sind sie auch dem Erscheinenden entnommen, so fragt sich, ob diesem Wirklichkeit entspreche, und das ließe sich nicht durch andres Erscheinendes, sondern nur durch die Vernunft entscheiden; so daß wenn die Vordersätze nicht offenbar sind (ἄδηλα), es auch der Schlußsatz nicht sein kann. Wollen die Dogmatiker hier mit einer Voraussetzung beginnen, so darf sie doch nur auf die der Affektion entsprechende Erscheinung, nicht auf die Wirklichkeit sich beziehn [175]). Und verhält sichs nicht so überhaupt mit den Voraussetzungen, welche die Dogmatiker ihren Beweisführungen zu Grunde legen? Ist die Voraussetzung an sich als wahr zu ergreifen, wozu denn sie den Zweifeln einer hypathetischen Form preis geben? ist sie falsch, so kann auch das aus ihr Abgeleitete nicht wahr sein. Oder soll sie, wie gesagt zu werden pflegt, durch das aus ihr Abgeleitete Kraft gewinnen (ἐρρῶσθαι) und sich als wahr bewähren, wie will man zeigen daß das daraus Abgeleitete wahr sei? zudem gibt man zu daß auch aus Falschem Wahres folgen könne, und jedenfalls bedarf es eines Kriteriums; man verwickelt sich in ein Kreisverfahren, und da die Beweisführung immer ein Objekt voraussetzt, worauf sie sich bezieht, so bedarf es auch dafür eines neuen Beweises, u. s. f. [176]). Zum Schluß soll durch Prüfung der stoischen Beweisformen gezeigt werden, daß nach den Voraussetzungen leicht Alles unergreifbar (ἀκατάληπτα) sein möge, besonders aber die Beweisführung selber [177]). Auch hier will die Skepsis gegen den Schein eines dogmatischen Verfahrens sich verwahren und nur darauf bestehn daß die Gründe für und gegen die Gültigkeit des

---

174) Math. 337a—356 vgl. hierzu und zu dem Folgenden Hyp. 169—203. Die Abweichungen der beiden Darstellungen von einander müssen wir hier außer Acht lassen.

175) Math. 357—368

176) Math. 369—395.

177) Math. 396—463. vgl. Hyp. 145. 193. 198.

Beweisverfahrens von gleichem Gewicht seien [178]). Ins Einzelne dieses für Kenntniß der stoischen Dialektik wichtigen Abschnitts einzugehn, würde uns über unser Ziel hinausführen. Sehr bezeichnend aber, daß während Sextus mit großer Ausführlichkeit die stoische Lehre von den hypothetischen Urtheilen und Schlüssen durchmustert, er die aristotelische Entwickelung der kategorischen Urtheils- und Schlußformen fast unberücksichtigt läßt [179]), und zwar in einer Zeit, in welcher dieselben von den Peripatetikern sorgfältigst erörtert wurden. Aller Wahrscheinlichkeit nach folgt Sextus auch in dieser Beziehung seinen skeptischen Vorgängern.

Nur anhangsweise und in wenig erheblicher Weise wird von der Induktion und der Definition als den beiden andren Bestandtheilen der Dialektik, sowie von der Eintheilung und den Sophismen gehandelt [180]).

6. Kürzer dürfen wir uns großentheils in Bezug auf das aus den zwei physischen und dem ethischen Buche des Sextus Mitzutheilenden fassen, da ihr Inhalt noch mehr als der der logischen Bücher, der früheren Skepsis entlehnt, meistens auf die bereits hervorgehobenen Zweifelsgründe uns zurückführt. Zwar will Sextus nicht, nach dem Beispiel des Klitomachus und des übrigen Chors der Akademiker, in fremdes Gebiet und in Durchmusterung der einzelnen Lehren eingehn, sondern nur das Entscheidendste (*κυριώτατα*) und für den inneren Zusammenhang Unentbehrlichste (*συνεκτικώτατα*) berücksichtigen, worin der Zweifel an dem Uebrigen mit enthalten sei [181]). Dennoch läßt er es an Ausführlichkeit nicht fehlen und uns ahnen, mit welcher lästigen Umständlichkeit jene Akademiker verfahren sein mochten. Nach einigen historischen Vorbemerkungen über die Sonderung wirkender (*δραστήριοι*) und

178) Math. 463—481. vgl Hypot 180—192.

179) Nur ganz gelegentlich werden die kategorischen Schlüsse der Peripatetiker, mit Anwendung Dessen was sich über die hypothetischen der Stoiker ergeben hatte, berührt, Hypot. II, 163—165.

180) Hypot. 204—269.

181) Math IX, 1—3. vgl. Hypot. III, 1.

materieller Principien [182]), wendet er sich zu der Lehre von den Göttern und zwar zuerst zur Durchmusterung der verschiedenen, einander entgegengesetzten Lehren vom Ursprung des Gottesglaubens und begnügt sich das Vielgestaltige (τὸ πολύτροπον) der Erklärungen gegen ihre Wahrheit umständlich genug geltend zu machen [183]). Es folgt dann Kritik der Beweisführungen für das Dasein (ὕπαρξις) der Götter, oder ihr Nichtsein. Unter den das Dasein befürwortenden werden die von der Uebereinstimmung der Menschen im Glauben an dieselben, sowie von der Weltordnung (διάταξις) hergenommenen [184]), und dann die indirekten der Prüfung unterzogen. Letztere heben theils die Unentbehrlichkeit des Götterglaubens für das sittliche Handeln, theils die Mantik hervor [185]). Auch hier verfährt die Skepsis antinomisch, will Gleichheit des Gewichts (ἰσοσθένεια) der Gründe für und wider geltend machen und hebt zunächst die Folgerungen hervor, die sich aus der Annahme des Daseins von Göttern ergeben. Sie müßten lebende Wesen sein, als solche mit Sinnen begabt, der Veränderung und dem Wechsel ausgesetzt. Ferner das Göttliche würde entweder begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich, mit allen Tugenden ausgerüstet und glückselig oder nicht sein, und wo sollte, nach des Karneades Sarites, der Vergötterung der Naturbestandtheile irgend eine Grenze gesetzt werden können [186])?

Demnächst soll der allgemeinere Begriff einer wirkenden Ursache geprüft werden. Auch hier werden die Gründe für und wider die Ursächlichkeit einander antinomisch entgegengestellt, um zu dem Schluß zu gelangen, daß sie nicht mehr sei als nicht sei. Sextus

182) Math. 4—12. Hypot. I. 1.

183) Math. 13—47. Hypot. 2—12 handelt sehr kurz vom Dasein Gottes und sieht besonders den Begriff der Vorsehung an.

184) Math. 48—122.

185) Ib 123—137. — Ib. 60 werden als dritter und vierter τρόπος angeführt: ἐκ τῶν ἀκολουθούντων ἀτόπων τοῖς ἀναιροῦσι τὸ θεῖον und ἐκ τῆς τῶν ἀντιπιπτόντων λόγων ὑπεξαιρέσεως.

186) Ib. 138—139

eignet daher auch die Gründe gegen die Urſächlichkeit nicht als abſchließende ſondern nur als ſolche ſich an, die Zurückhaltung des Urtheils zur Folge haben mußten[187]; jedoch legt er ihnen augenſcheinlich größeres Gewicht bei als den die nothwendige Vorausſetzung von Urſachen befürwortenden. Die Urſache, ſagen die Zweifelnden (*ἀπορητικοί*), iſt Urſache von Etwas und für Etwas, daher ſie den Relationen (*τῶν πρός τι*) angehört; und doch fehlt Das deſſen Urſache ſie iſt, da weder Werden und Vergehn, noch Leiden (*πεῖσις*) und Bewegung denkbar iſt. Damit iſt der umfaſſende Rahmen der folgenden Abhandlung angegeben. a) Weder Körper kann Urſache eines Körpers, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, noch Körper des Unkörperlichen und umgekehrt ſein. Nicht Körper des Körperlichen, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, da was ſeiner Natur nach ſich gleich iſt, nicht minder Wirkung als Urſache ſein könnte. Eben ſo wenig kann Unkörperliches durch Körperliches und umgekehrt dieſes durch jenes bewirkt werden, weil in beiden Fällen Berührung erforderlich wäre, welche von dem Unkörperlichen nicht ſtattfinden kann[188]. — Aeneſidemus hatte dieſe Aporie einfacher (*ἀφελέστερον*) in Beziehung auf das Werden gefaßt, welches nicht denkbar ſei, möge man den Körper als ungeworden, wie die Atome, oder als geworden und wiederum als für ſich bleibend oder mit einem Andren zuſammentreffend ſetzen, da im erſteren Fall es überhaupt nichts außer ſich und ſeiner eigenthümlichen Natur zu wirken vermöchte, im zweiten Fall das Dritte, in der Gemeinſchaft mit einem Andren Gewirkte, ſchon im voraus vorhanden geweſen ſein müßte; denn könnte das Eins Zwei werden, ſo auch jedes der gewordenen Eins wiederum Zwei und ſo ins Unendliche fort. Das Gewordene werde nicht,

187) Ib. 195 *καὶ εἶναι μὲν (τί τινος αἴτιον) οἱ πλεῖστοι τῶν δογματικῶν ἢ πάντες σχεδόν, μὴ εἶναι δὲ οἱ τὴν μεταβλητικὴν καὶ μεταβατικὴν κίνησιν ἀναιροῦντες συφισταί . . μὴ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὸ αἴτιον φασιν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως* Die Gründe für die Urſächlichkeit Math. 196—206.

188) Math. 207—217.

ſondern ſei ſchon in Dem woraus es geworden ſein ſollte. Eben ſo hatte Aenesidemus bereits zu zeigen unternommen, daß eben ſo wenig weder ein Unkörperliches ein Unkörperliches oder ein Körperliches, noch auch ein Körperliches ein Unkörperliches zu erzeugen vermöge [189]). Dann unternimmt Sextus b) zu zeigen daß weder ein Beharrendes Urſache eines Beharrenden, noch ein Bewegtes eines Bewegten oder eines Beharrenden ſein könne; erſteres beides nicht, weil dann beides, Urſache und Wirkung, einander gleich ſtünden und nicht Grund vorhanden ſei, das Eine für die Urſache, das andre für die Wirkung zu halten (δι' ἀπαραλλαξίαν); das letzte nicht, weil ſonſt das Bewegte zugleich den Begriff des Beharrenden in ſich tragen müßte [190]). c) Kann auch weder ein Zugleichſein der Urſache mit der Wirkung, noch ein Früher- oder Späterſein ſtattfinden [191]). d) Vermag weder die Urſache für ſich (αὐτοτελῶς) und allein mit ihrer eignen Kraft eine Wirkung zu erzeugen, noch gemeinſam mit dem leidenden Stoffe, weil in erſterem Falle ſie durchweg und nicht nur zeitweiſe wirken müßte; im andren Falle, bei der vorausgeſetzten durchgängigen Zuſammengehörigkeit des Wirkenden und Leidenden, ein und derſelbe Begriff (ἔννοια) nur verſchieden bezeichnet würde und die wirkende Kraft nicht mehr in dem Thätigen als in dem Leidenden ſich finden könnte. Auch läßt ſich nicht annehmen weder daß die Urſache ein und dieſelbe wirkende Kraft habe, noch auch verſchiedene. Zugleich wird die Einrede abgewieſen, daß je nach Verſchiedenheit des Leidenden und der räumlichen Verhältniſſe (διαστήματα) die Wirkungen ein und derſelben Urſache verſchieden würden. Wie ſollte auch die Urſache von dem leidenden Stoffe getrennt oder mit ihm zuſammen ſein können [192])? Und daran knüpfen ſich e) die Schwierigkeiten, welche Einwirkung durch Berührung oder durch Durchdringung (διάδοσις) mit ſich zu führen ſcheinen. Weder das Ganze ſoll das Ganze, noch ein Theil

189) Math. 218—226. vgl. ob. S. 201 f.
190) Math. 227—231.
191) Ib. 232—236.
192) Ib 237—257.

einen Theil, noch das Ganze einen Theil oder ein Theil das Ganze berühren können [193]). f) Nicht mindere Schwierigkeiten führen die Begriffe des Leidenden, der Zunahme (*προσθεσις*) und Abnahme (*ἀφαίρεσις*) mit ſich, und zwar in Beziehung auf das Unkörperliche (Gedachte) wie auf das Körperliche, auf das Ganze wie auf die Theile, auch rückſichtlich der Zahlen [194]).

Ihren Abſchluß ſollen die Zweifel an der Denkbarkeit der Vermehrung und Verminderung durch Hervorhebung der nicht minderen Zweifel erhalten, welche die Beſtimmung des Verhältniſſes des Ganzen zu den Theilen mit ſich führe: weder als eigne von den Theilen verſchiedene Weſenheit (*ὑπόστασις*) ſoll das Ganze ſich denken laſſen, noch als Anhäufung (*ἄθροισμα*) der Theile; und erſteres weder dem Begriffe (*νοήσις*) noch der Wirklichkeit (*ἐνάργεια*) nach, letzteres nicht, möge man das Ganze einem oder einigen oder allen Theilen gleich ſetzen wollen; denn auch alle Theile ſetzen den Begriff des Ganzen ſchon voraus. Auch die Ausrede, daß der Unterſchied der Theile zum Ganzen nicht in den Dingen ſondern in unſrer durch zuſammenfaſſende Erinnerung (*συμμνημόνευσις*) bedingten Auffaſſung ſich finde, wird zurückgewieſen [195]). Es handelt ſich hier eigentlich um das Princip der Weſenheit, und wiederum ohne daß auf Plato und Ariſtoteles zurückgegangen würde. Von den wirkenden Principien geht dann die Unterſuchung zu den leidenden (ſtofflichen) über. Doch ſollten nicht blos Die widerlegt werden, welche Körper als Elemente des Seienden betrachteten, ſondern auch ſolche die daſſelbe aus Unkörperlichem, wie die pythagoriſchen Zahlen und platoniſchen Ideen, abzuleiten unternommen hatten. Erſteren werden die Schwierigkeiten in der Begriffsbeſtimmung des Körpers entgegengehalten und daß die drei Dimenſionen deſſelben mathematiſche Begriffe, mithin unkörperlich ſeien, aus denen der Körper nicht beſtehn könne; letzteren, daß die Begriffe

193) ib 258—266. vgl. 256.

194) ib 267—329.

195) ib. 330—357. vgl. Hypot III, 98—101.

von Linie, Fläche und Körper undenkbar (*ἀνεπινόητα*) seien [196]). Es folgt Entwickelung der skeptischen Zweifel gegen die Realität oder Denkbarkeit der Begriffe von Raum [197]), Bewegung [198]), Zeit [199]), Zahl [200]), — Zweifel, die großentheils dem Eleaten Zenon, den Megarikern und älteren Skeptikern entlehnt, die Schwierigkeiten zusammenfassen, welche der Feststellung der jenen Begriffen entsprechenden Realität entgegentreten. Schließlich wird die ganze Masse der das Werden und Vergehn und die Veränderung betreffenden Zweifel gegen die Gesammtheit der Physiker geltend gemacht, mochten sie das All aus einem oder mehreren und wie immerhin bestimmten Urwesen abzuleiten versucht haben [201]).

7. In dem Buche gegen die Ethiker scheint die Zweifelsucht des Sextus ermattet zu sein und er weniger eifrig was sich dafür bei seinen Vorgängern, namentlich bei'm Karneades, fand, benutzt zu haben, wiewohl er auch hier sein Augenmerk vorzugsweise auf die Stoa gerichtet hat. Er beginnt mit einer logischen Prüfung theils der üblichen ethischen, wenn auch verschieden näher bestimmten Dreitheilung: Gutes, Böses und keins von beiden, — theils der Begriffsbestimmungen des Guten, gegen welche vorzüglich eingewendet wird, daß sie nur das dem Guten Zukommende oder die Wirkungen desselben, nicht was es an sich sei, angeben [202]). Dann geht er zu einer skeptischen Erörterung des realen Gehalts der Begriffe (*ὕπαρξις*) über. Es werden zuerst die verschiedenen Eintheilungen der Güter, dann die einander widerstreitenden Annahmen über das den übrigen vorzuziehende höchste Gut aufgeführt, und

196) Math. 358—440. Hyp. III, 37—55. — Hyp. 56—62 wird gefragt, wie aus den ersten Elementen die Mischkörper (*συγκρίματα*) werden sollten, da nicht blos Berührung, sondern auch Mischung undenkbar sei.

197) Math X, 1—36 Hypot. 119—135.

198) Math 37—168 Hypot. 63—81. 115—117.

199) Math. 169—247 Hypot 136—150.

200) Math. 248—309. Hypot 151—167

201) Math. 310—350.

202) Math XI, 1—41 Hypot. 168—178. — Math. 35 *οὐχ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν διδάσκει, ἀλλὰ τὸ συμβαῖνον αὐτῷ παρίστησιν.* Hyp 173.

es wird geschlossen daß Nichts von Natur gut oder böse sein könne. Auch würde so, gäbe es ein von Natur Gutes, es weder in der darauf gerichteten Thätigkeit, noch in dem dadurch zu Erreichenden bestehn können (vgl. ob. S. 195), und zwar letzteres nicht, möge es als ein körperliches oder seelisches gefaßt werden. Eben so wenig kann es ein von Natur Böses oder Uebles geben, und weder die Epikureer noch die Stoiker haben die Naturbestimmtheit ihres höchsten Gutes nachweisen können [203]). Eben so wenig haben die Dogmatiker je ihren Begriff von Glückseligkeit festzustellen vermocht, ja die vorausgesetzte Glückseligkeit schlägt durch die auf sie gerichtete Anstrengung in ihr Gegentheil um und was von Natur ein Gut sein soll, wird zum Quell von Uebeln, die durch die zeitweise Erreichung des Zwecks nicht beseitigt werden [204]). Glückselig lebt vielmehr nur wer ohne Erschütterung (*ἀταράχως*) der Windstille des Lebens (*γαλήνη*) sich erfreut, der Meinungen über Güter und Uebel, des Strebens nach ersteren und der Furcht vor letzteren sich entschlägt und rücksichtlich der sinnlichen Empfindung und der vernunftlosen Bewegungen auf Vermuthung (*εἰκάζειν*) sich beschränkt. Auch er zwar empfindet das Uebel, aber erquickt sich durch die mancherlei Erleichterungen und Zeiten der Ruhe (*ῥᾳστῶναι, διανεπαύσεις*), verdoppelt es nicht durch die hinzutretenden Meinungen. Auch er wählt das Eine und meidet das Andre, aber noch unphilosophischer Beachtung (*τήρησις*) und den angestammten Sitten und Gesetzen sich anschließend [205]). Fragt man ob es eine Kunst des Lebens gebe, so ist die Frage, im Sinne der Dogmatiker gefaßt, zu verneinen, die auch darin unter sich uneinig, sie in sehr verschiedener Weise bestimmen. Wie soll man für die Einen oder Andren

---

203) Math. 42—109. Hyp. 178 *ὅτι γὰρ οὐδὲν τῇ φύσει ἐστὶν ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον κτλ.* bis 234.

204) Math. 110—140. vgl. 29 sq. 92 sq. Hypot. III, 273 sq.

205) Math. 141—167. Hyp. 235 *ὁ σκεπτικὸς ἕπεται ἀδοξάστως τῇ βιωτικῇ τηρήσει, καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀπιθὴς μένει, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπαθεῖ κτλ.* bis 238. vgl. Hyp. I, 13. 23. Math. VII, 29.

sich entscheiden? Gesetzt, es solle die stoische sein, so fragt sich, wie sie ein System aus ergreifenden Annahmen sein könne, da die Stoa keine Vorstellung als die ergreifende nachzuweisen vermag und da das Gute und Böse als wesenlos (ἀνύπαρκτα) sich erwiesen hat. Zudem finden sich mancherlei Widersprüche in den Bestimmungen dieser vermeintlichen Kunst und ihres Organs, der Vernünftigkeit (φρόνησις)[206]. Zum Schluß und wie Sextus selber gesteht, zum Ueberfluß, werden dann noch in fast durchgängig sophistischer Weise die Widersprüche hervorgehoben, welche die Begriffe des Lehrens und Lernens mit sich führen sollen[207].

8. Die Skepsis der Pyrrhonier, gleichwie die der Akademiker, kämpft gegen alles dogmatische, d. h. auf Allgemeingültigkeit Anspruch machende Wissen und gegen die Formen und Methoden, vermittelst deren man zu demselben zu gelangen bestrebt ist; nur spricht jene noch entschiedener als diese aus, daß sie auch die Ohnmöglichkeit des Wissens nicht mit dem Anspruch an Wahrheit und Gewißheit behaupten, sondern nur das gleiche Gewicht der Gründe dafür und dagegen nachweisen und eben darum das Urtheil zurückhalten wolle[208]. Ihre Gründe sollen, gleich den abführenden Arzneimitteln oder dem Feuer, sich selber zugleich mit den bestrittenen Behauptungen aufheben. Sie mag immerhin zugeben, daß eine Beweisführung für jetzt ihre Zustimmung finde, jedoch mit dem Vorbehalt daß bei der Wandelbarkeit des menschlichen Denkens es ihr demnächst anders erscheinen möge[209]. Mit diesem stillschweigenden Vorbehalt konnte der Skeptiker hin und wieder auch wohl bestimmter sich ausdrücken; die Ausrede des Sextus, daß die Läugnung des Beweises die dafür angeführten Gründe selber ausnehme[210], würde freilich die Zustimmung der strengeren Skepsis

206) Math. 168—215. Hypot. 239—251.

207) Math. 216—256. Hypot. 252—278.

208) s. ob. S. 198 f. vgl. Hyp. II, 103. 130. Math. VIII, 159 u. s. w.

209) Hyp. II, 188. 1, 206. Math. 480. Diog. IX, 76. — Math. VIII, 473. Hypot. I, 4. 198—200.

210) z. B. Math. XI, 140 — ib. VIII, 479 *κατ' ὑπεξαίρεσιν λέγομεν τοῦ δεικνύντος λόγου ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις.*

schwerlich gefunden haben. Jedoch ist wohl zu unterscheiden, was von Skeptikern behauptet und was entweder blos als Bestandtheil der zu widerlegenden Behauptung vorausgesetzt, oder als aus dem Augenschein sich ergebend angenommen wird; denn wie entschieden auch die dieserseitige Skepsis den Schluß von der Erscheinung auf das Sein der Dinge bekämpfte, die Erscheinungen wollte und konnte sie nicht in Abrede stellen. In letzterer Beziehung war sie daher wohl berechtigt auszusprechen, daß das Seiende entweder seiner unterscheidenden Bestimmtheit (*κατὰ διαφοράν*) oder seiner Bezüglichkeit auf Andres nach gefaßt werde[211]); daß ersteres erkennbar sei, läugnete sie, letzteres ließ sie gelten als unmittelbar aus der Erscheinung sich ergebend[212]). Wenn sie aber behauptete daß Nichts denkbar sei, dem nicht sinnliche Wahrnehmung entspreche, so eignete sie sich freilich die Grundbehauptung ihrer vorzüglichsten Gegner an, jedoch weil sie ihrer auf die Erscheinungen sich beschränkenden Ansicht, so wie überhaupt der damaligen Zeitrichtung so ganz entsprach. Nur die Stoiker und Epikureer werden von ihr ernstlich bekämpft und auch diese allein scheinen den Kampf mit ihnen aufgenommen zu haben[213]); Plato und Aristoteles, die älteren Akademiker und die Peripatetiker werden nur hin und wieder als abgethane Standpunkte, und, man möchte sagen, um mit seiner Gelehrsamkeit zu prunken, vom Sextus angeführet; ein ernstliches Studium, namentlich der Hauptlehren des Aristoteles, hat man nicht Grund ihm zuzutrauen. So werden denn auch wohl die gründlichen Peripatetiker jener Jahrhunderte es schwerlich der Mühe werth gehalten haben die gleichzeitige Skepsis zu befehden.

Worin aber besteht die wesentliche Verschiedenheit zwischen der akademischen und pyrrhonischen Skepsis? Was letztere daruber

---

211) Math. VIII, 161. vgl. 206. 56 sq.

212) Math. VIII, 58 *καὶ καθόλου οὐδὲν ἐστιν εὑρεῖν καθ' ἑαυτὸ ὃ μὴ ἔχει τις αὐτῷ κατὰ περίπτωσιν ἐγγυσμένον.* vgl. Hypot. III, 51.

213) In welcher Weise? verdiente wohl eine eingehendere Erwägung

anführen (S. 198 f. 210), ist nicht sehr erheblich. Die Möglichkeit zum Wissen über die Natur der Dinge und überhaupt zu allgemeingültiger Erkenntniß zu gelangen, bestritt die eine wie die andre. Eben so erkannte die eine wie die andre die Geltung der Erscheinungen an und strebte ein und demselben Hafen nach, dem eines durch Wissensdrang und Hoffnung oder Furcht mit sich führende Vorstellungen nicht getrübten, ruhigen, in das Unvermeidliche sich ergebenden Lebensgenusses (26. 69. 205). Aber so weit konnte Karneades und die ihm folgende Akademie auf das Bedürfniß der Wissenschaftlichkeit nicht verzichten, um an einer Theorie des Wahrscheinlichen sich nicht zu versuchen, wogegen Aenesidemus und die ihm folgende Skepsis, gleichwie der akademische Antiochus, von der Unhaltbarkeit eines solchen Versuchs überzeugt, zwar nicht wie dieser, einer eklektischen Dogmatik sich in die Arme warf, sondern ohne dem Standpunkte der Skepsis untreu zu werden, meinte durch Beachtung der erinnernden Zeichen, durch Befriedigung der Naturbedürfnisse, durch Anschluß an die Gesetze und Sitten, durch Erlernung der Künste [214]), erreichen zu können, was zur Entscheidung in den Lebensverhältnissen erforderlich sei. Erinnernde Zeichen schienen in der Sphäre der Erscheinungen zu liegen; denn daß Vorstellungen sich in uns reproduciren, war ja gleichfalls eine Erscheinung, die man nicht in Abrede stellen konnte, und eben so wenig daß Vorzeichen zwar nicht zu sicherem Schluß auf das was sich daraus ergeben würde, berechtigten, wohl aber zu weit Hinweisung auf den Erfolg enthielten, wie weit sie für ein keine Sicherheit in Anspruch nehmendes Handeln erforderlich sei [215]). Eben so konn-

214) Hypot. I, 23 ἔοικε δὲ αὕτη ἡ βιωτικὴ τήρησις τετραμερὴς εἶναι, καὶ το μέν τι ἔχειν ἐν ὑφηγήσει φύσεως, τὸ δὲ ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν κτλ. vgl. III, 2.

215) Math. VIII, 291 . τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στοιχειμένης (τέχνης) ἐστιν ἴδιόν τι θεώρημα διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἐστοχημένων πιστεῦται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις vgl. 30. V, 163. VIII, 151 . . τὸ μέν τι ὑπομνηστικόν, ὅπερ μάλιστα ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν αὐτῶν φαίνεται χρησιμεῦον. κτλ. vgl. 288 Hyp II, 246

ten die Skeptiker ganz wohl durch Sitte und Gesetz sich bestimmen lassen, da sie eben so wenig sich berechtigt hielten ihren Inhalt schlechthin zu verwerfen wie zustimmend zu behaupten, mochten ja auch erinnernde Zeichen zu ihren Gunsten sich anführen lassen. Auch wurde der Kampf gegen dieselben ihren Lebensgenuß getrübt haben; und die Benutzung der Erfahrungen Andrer ließen sie vollkommen gelten[216]). Sie nahmen daher nicht Anstand auch die Frömmigkeit als ein dem Leben forderliches Gut zu betrachten[217]). An die Stelle von Kunst und Wissenschaft ward von den Skeptikern die Empirie gesetzt, welche lediglich den Bedürfnissen des Lebens dienstbar, nicht das Sein der Dinge oder die verborgenen Ursachen der Erscheinungen zu ergründen unternehmen sondern sich begnügen solle, kraft der dem Menschen verliehenen überleitenden Vorstellung (*μεταβατικὴ φαντασία*), die Abfolge der Erscheinungen zu beobachten, um aus den früheren zur Vermuthung über die demnächstigen zu gelangen; ohne jedoch was sich auf die Weise ergebe, als feststehende Meinungen sich anzueignen[218]). Daher richtet Sextus in der skeptischen Erörterung der fünf sogenannten Künste durchgängig seine Angriffe gegen ihre theoretische Begründung, die zu Grunde gelegten Principien und die theoretische Form, ohne die Unentbehrlichkeit derselben für die Lebensführung im geringsten zu verkennen; nur sollen sie innerhalb der Grenzen der Anwendung sich halten[219]). Sehr begreiflich daß er diese von ihm gesteckte Grenze dennoch nicht selten überschreiten mußte. So mußte die

---

ἀρκεῖ γὰρ οἶμαι, τὸ ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν κτλ vgl. 244. I, 219.

216) Hypot. II, 256.

217) Hypot. I, 24 *καθ' ἣν (ἐθῶν καὶ νόμων παράδοσιν) τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἄγαθον κτλ.* III, 2 *τῷ μὲν θεῷ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμεν*

218) Math. VIII, 288. — Daher der stehende Vorbehalt, *ταῦτα δὲ πάντα φαμὲν ἀδοξάστως*, Hyp. I, 24 und häufiger.

219) Statt weiterer Citate beziehe ich mich auf Ritter IV, 299 ff.

pyrrhonische Skepsis durch das jedesmal als wahrscheinlich Erscheinende sich leiten lassen und konnte nur gegen den Versuch theoretischer Begründung desselben ihre Angriffe richten [220]).

9. Doch waren die Grenzlinien schwer festzuhalten. Favorinus aus Arelate, unter Kaiser Hadrian und Lehrer des Gellius, scheint zwischen akademischer und pyrrhonischer Skepsis geschwankt zu haben. Hatte er auch über die pyrrhonischen Tropen, vermuthlich als Historiker, geschrieben [221]), so hat doch andres von ihm Angeführte, wie Empfehlung der dialektischen Methode und die Bestreitung der erfassenden Vorstellung [222]), ein mehr akademisches Gepräge und er selber scheint sich zur akademischen Schule gerechnet zu haben. Es wird ihm Wankelmuth in seinen Lehren vorgeworfen und er mochte wohl überhaupt mehr Rhetor und Literat als Philosoph gewesen sein, ohngeachtet ihm diese Bezeichnung beigelegt wird [223]). Um so eher konnte er von der damaligen Strömung der Eklektik ergriffen werden, die jenem Schwanken zu Grunde gelegen haben mag.

---

220) Math. VII, 435 sqq.

221) Gell. XI, 5, 5 sqq. Philostr. vit. Sophist. I, 4. Diog. IX, 87. Diog. führt häufig seine *ἀπομνημονεύματα* und *παντοδαπὴς ἱστορία* an.

222) Galen. de opt. disc. c. 1. ib. drei Bücher desselben *περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας* angeführt. — Gell. XX, 1. Galen. l. l.

223) Galen. l. l. — Als Rhetor bezeichnet ihn was Gell. XVII, 12 von ihm anführt, als Literat was Diogenes den oben (221) erwähnten Werken entlehnt hat. — Gell. u. Philostr. a. d. angef. St.

Vierter Abſchnitt.

Die Eklektik und Synkretiſtik.

Wir haben geſehn wie der Einfluß des Plato und Ariſtoteles in der dritten Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie mehr und mehr zurückgetreten war, wie ſelbſt die Skepſis der neueren Akademiker und der Pyrrhoneer die Lehrgebäude jener Männer keiner eindringlichen Kritik unterzogen hatte. Hatte aber der überlegene Geiſt ſolcher Männer auf die Länge verkannt werden können? Nur die Epikureer verharrten bis zum Untergang ihrer Schule in gänzlicher Abkehr von der durch Plato und Ariſtoteles eröffneten Bahn der Forſchung; hätten ſie ja bei Annäherung an dieſelbe den Standpunkt materialiſtiſcher Luſtlehre gänzlich aufgeben müſſen. So vermieden ſie auch ernſtliche Befehdung des platoniſch-ariſtoteliſchen Lehrgebäudes und richteten ihre Angriffe und ihre Vertheidigung gegen die Stoiker, mit denen ſtammverwandt, ſie es leichter aufnehmen konnten. In der Stoa begann zuerſt Annäherung an die Philoſophie der vorangegangenen Periode. Zur Gemeinſchaft mit ihr in weſentlichen Punkten ihrer Lehren, kam ihr freierer, auf fernere Entwickelungen ihres Lehrgebäudes bedachter Geiſt hinzu und vielleicht auch das Bedürfniß ihre ſtarren Formen den auf umfaſſende Bildung und auf lebendige Anwendung der Lehren im wechſelvollen Handeln bedachten Römern zugänglicher zu machen.

I. So hören wir denn daß ſchon Panätius aus Rhodos, der Freund des Scipio Aemilianus und des Lälius, den Plato, Ariſtoteles und ſeine nächſten Nachfolger hoch hielt und in ſeinen

Schriften häufig anführte (ob. S. 151, 333), die Annahme eines periodischen Wechsels von Weltzerstörung und Wiedererzeugung als unerweislich aufgab und damit zugleich die auf eine bestimmte Zeitperiode beschränkte Fortdauer der Seele, ohne jedoch die Unsterblichkeit derselben anzuerkennen[1]); daß er ferner die von den früheren Stoikern bemäntelte Zweiheit von Geist und Stoff in seiner Psychologie bestimmter hervorhob, indem er das Fortpflanzungsvermögen auf Naturkraft (φύσις), im Unterschiede vom höheren Seelenleben (ψυχή), zurückführte[2]), — eine der älteren Stoa fremde Unterscheidung. In seinen gegen die Mantik geltend gemachten Zweifeln scheint er mit Karneades zusammengetroffen zu sein[3]) und noch freier in der Ethik die Schranken durchbrochen zu haben, wodurch die ältere Stoa von den platonisch-aristotelischen Lehren sich sondern wollte. Zwar darf man, glaube ich, nicht sagen daß er nur vom Angemessenen (καθῆκον), nicht vom schlechthin Sittlichen (κατόρθωμα), habe handeln wollen[4]), wohl aber daß er den überspannten Begriff vom Weisen und seinem Wissen um die Uebereinstimmung seiner Handlungen mit den Gesetzen der Weltordnung beseitigt habe (ob. S. 150 ff.). Wahrscheinlich auch daß er in seiner Unterscheidung theoretischer und praktischer Tugenden, sowie in der Beschränkung oder näheren Bestimmung des Begriffs der Apathie[5]), dem Aristoteles sich angenähert habe.

2. Ohngleich entschiedener scheint sein Schüler **Posidonius**

---

1) Cic. Nat. D. II, 46. Philo de incorruptib. Mundi 947, c. vgl Zeller 32 f., 4. — Cic. Tusc. I, 32.

2) Nemes. de Nat. Hom. c. 15.

3) Cic. Off. I, 7. vgl. II, 42. Zwar behauptet Cicero nicht wie Diog. VII, 149, daß Pan. die Mantik gänzlich verworfen habe, sondern dubitare se dixit, jedoch zugleich: sed a Stoicis . degeneravit Panaetius, ib. I, 3.

4) Zeller S. 246.

5) Diog. 92. — Gell. XII, 5, 10. Auf die Angabe, Diog. 128, Pan. und Posidonius hätten die Selbstgenügsamkeit der Tugend geläugnet, und auf die ersterem beigelegte Unterscheidung naturgemäßer und naturwidriger Lust, Sext. Math. XI, 73, lege auch ich kein sonderliches Gewicht.

aus Apamea in Syrien, Rhodier von dem Schauplatz ſeiner Lehrthätigkeit genannt [6]), Anwendung von den Lehren der früheren Philoſophie zur Verjüngung der Stoa gemacht zu haben. Er hatte den Timäus des von ihm hoch verehrten Plato ausgelegt [7]), und ſehr zu bedauern daß wir nicht erfahren, in welcher Weiſe er die platoniſche Kosmologie mit der ſtoiſchen auszugleichen oder letztere durch erſtere umzugeſtalten verſucht habe. Auch auf die Pythagoreer [8]), auf Demokritus und Ariſtoteles [9]) war er zurückgegangen. Entſchiedenere Abkehr von der älteren Stoa aber zeigt ſich in der Art, wie er, wahrſcheinlich im Anſchluß an Panätius, die Zweiheit im Seelenleben hervorhob und behauptete daß der Kampf der Vernunft mit den Affekten eine urſprüngliche Verſchiedenheit der wirkenden Kräfte vorausſetze. Er war hier aus Scheu einer offenbar falſchen Lehre der andren Stoiker zuzuſtimmen [10]), beſonders dem Chryſippus entgegengetreten, welcher um den Satz aufrecht zu halten, daß die im Herzen ihren Sitz habende Vernunft auch Grund der Affekte ſei und eben darum dieſe bei den Thieren ſich nicht fänden, ſich auf die Krankheiten berufen hatte, denen auch geſunde Körper unterworfen ſeien. Poſidonius hatte dieſe Vergleichung mit Recht zurückgewieſen [11]). Eben ſo die Zurückführung des Af-

---

6) Bake, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Lugd. 1810. Poſidonius ſoll vier und achtzig Jahre alt geworden und nach Bake's Rechnung (p. 9) in d. CLXI Ol. geb., in d. CLXXXII, nicht lange nach 703 a. U. C. geſtorben ſein. Ueber ſ. weiten Reiſen ſ. denſelben p. 11 sqq.

7) Sext. Math. VII, 93. Plut Anim. procreat. 22 u. e. And. ſ. Bake 238 sqq.

8) Namentlich in der Auslegung des Timäus und, wie es ſcheint, nicht ohne Hinneigung zur pythagoriſchen Zahlenlehre (7).

9) Seneca Ep. 90 — Strabo II, 3 extr. *πολὺ γὰρ ἐστι τὸ αἰτιολογικὸν παρ' αὐτῷ καὶ τὸ ἀριστοτελίζειν.*

10) Galen. de Hippocr. et Plat. V, 1. 285, 39. Basil. *ὁ Ποσειδώνιος . . . ἀδεῶς συναγορεύσαι ψευδεῖ φανερῶς δόγματι τῶν ἄλλων Στωικῶν.* Poſidon. beſtritt Chryſippus' vier Bücher *περὶ παθῶν* mit großer Ausführlichkeit.

11) Galen. l. l. V, 2. 285, 48. vgl. Bake p. 215 sqq.

ſeltes als überſchießenden Triebes auf falſches Urtheil (κρίσις) oder auf Schwäche des Geiſtes, — auf Dichterſtellen und die Geſchichte ſich berufend. Wie ſollten auch die gegenſätzlich wirkenden Kräfte aus ein und derſelben Quelle, und wie die Affekte blos aus Vorſtellungen von Gütern und Uebeln abzuleiten ſein, da dieſe in ſehr verſchiedener Weiſe, oft auch affektlos, vorkommen, mit oder ohne eingreifende Vernunftthätigkeit [12]). Im Rückgang auf die Pythagoreer, auf Plato, Ariſtoteles und ſelbſt auf Zeno und Kleanthes, unternahm er zu zeigen, daß der Grund der Affekte nur in den Erregungen der vernunftloſen Vermögen, deren er mit Plato zwei, das begehrliche und zornartige annahm, zu finden ſei. Sie ſollen verſchiedene vom Herzen ausgehende Vermögen einer und derſelben Weſenheit ſein und die Verſchiedenheit des Zornmuthes und des Luſttriebes, muthin der Affekte, ſchon bei den Thieren, ſo wie bei kleinen Kindern und Erwachſenen ſich finden; leidenſchaftlicher Zug oder Bewegung (παθητικὴ ὁλκή, κίνησις τοῦ παθητικοῦ) oft auch Grund falſcher Annahmen ſein und wiederum die Affekte durch eigenthümliche Miſchungsverhältniſſe (κράσεις) des Körpers bedingt werden, wie ſich in den phyſiognomiſchen Erſcheinungen bewähre [14]). Jedoch unterſchied er pſychiſche und körperliche Affekte, deren letztere nicht von der Seele ausgehend, die Seele ergriffen, erſtere nicht vom Körper ausgehend, auf den Körper zurückwirkten [15]).

Von der richtigen Einſicht in die Affekte werde, war Poſidonius überzeugt, auch die Lehre vom Guten und Böſen, von den

---

12) Galen IV, 3 277, 41. c 6. 283, 30. 284, 20 sq. c. 5 280, 41. 48 sqq. vgl. Bake p 199 sqq

13) Galen VIII, 1. 319, 20 IV, 4 279, 35 c 3. 277, 41. IV, 7. 284, 52 V, 6. 292, 55. 7 295, 9 6. 292, 33. V, 1. 285, 22.

14) Galen VI, 2. 298, 30 ὁ δ' Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἶδη μὲν ἢ μέρη τῆς ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσι, δυνάμεις δ' εἶναι φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης vgl V, 7. 295, 9. — Ib. IV, 7. 284, 42. V, 3. 290, 62. Ib. 33 c. 5. 291, 5 292, 40.

15) Plut. fr. utrum animae an corporis libido c. 6 V, 2. 8. Wyttenb. Lips.

Endzwecken und den Tugenden bedingt [16]), und er machte Anwendung davon in der näheren Beſtimmung des ſtoiſchen Grundſatzes vom naturgemäßen Leben. Der Grundſatz darf nicht auf die ſinnlichen Seelenthätigkeiten bezogen werden, die Urſache der Affekte, die nur zum inneren Zwieſpalt (ἀνομολογία) und zum unſeligen Leben (κακοδαίμων βίος), zum Leben der Luſt oder Abwehr von Störungen, führen können. Dieſer falſchen Faſſung iſt der Grundſatz ausgeſetzt, wenn man darunter Befriedigung der erſten Naturbedürfniſſe (τῶν πρώτων κατὰ φύσιν) verſteht; ſolche folgt zwar mit Nothwendigkeit dem Endzweck, und laßt ſich, richtig verſtanden, ſehr wohl mit ihm vereinigen [17]). Daher denn mindeſtens Poſidonius ganz wohl hätte behaupten können, die Tugend bedürfe der Geſundheit, Stärke und der äußeren Mittel [18]). Erſte Bedingung der Glückſeligkeit iſt vielmehr zu Nichts durch die vernunftloſen, unſeligen und ungöttlichen Seelenimpulſe beſtimmt zu werden, und ſtets dem uns eingeborenen Dämon zu folgen, der gleicher Natur mit dem die ganze Natur durchwaltenden ſei [19]). Auch die Erſcheinung daß die Affekte durch Zeitdauer ermäßigt werden, weiß Poſidonius beſſer als Chryſippus, in Folge ſeiner oder der plotiniſchen Ableitung derſelben, zu erklären; wie ſollte die Vorſtellung von Gütern und Uebeln durch Zeitdauer verändert und der daraus abgeleitete Affekt vermindert werden? Eben ſo vermochte Poſidonius die beſänftigende und erregende Wirkung der verſchiedenen Muſikweiſen und daß es zur Einwirkung der Vernunft auf die vernunftloſe Seele der Verſinnlichung (ἀναζωγράφησις) bedürfe, von ſeiner Annahme über die Affekte aus, beſſer zu erklären [20]).

16) Galen VIII, 1. 319, 23. V, 291, 29.

17) Clem Al. Strom II, 416, 6. Gal V, 6. 291, 32 sqq b Bake p 223 sq 225 sqq

18) Diog VII, 128. vgl. Anm 6.

19) Anm. 16. Gal. V, 6 291. 49 μὴ μέντοι γε τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν Ich ſehe nicht recht, ob Poſidonius dieſe ſtoiſche Formel beſeitigt oder nur richtiger verſtanden wiſſen will.

20) Galen V, 6. 292, 25. — 292, 5. — 292, 15.

Von den Angaben über die Ethik des Poſidonius iſt nur noch anzuführen, daß auf ihn die wahrſcheinlich dem Ariſtoteles nachgebildete Unterſcheidung theoretiſcher und praktiſcher Tugend, und von dogmatiſcher und paränetiſcher Sittenlehre zurückgeführt wird [21]). Andre Abweichungen von der älteren Stoa waren, ſo weit wir Kunde davon haben, unerheblich [22]), ſo wie er auch in der Phyſik, jedoch mit ſorgfältiger Beachtung der ariſtoteliſchen Lehren [23]), ſich jener angeſchloſſen zu haben ſcheint; ſelbſt ihre Theorie von der Mantik vertrat er unbedenklich [24]). Und doch dürfen wir ſagen daß er einen neuen Geiſt in der Stoa zu wecken verſuchte, den Geiſt einer auf die Thatſachen und ihre Urſachen (?) gerichteten Forſchung, welche über Phyſik, Mathematik und Aſtronomie, Meteorologie, Geographie in ihrem phyſiſch-mathematiſchen Theile und als Länder- und Völkerkunde, ſo wie über Geſchichte, Grammatik und Poeſie ſich erſtreckte. Vieles hatte er ohne Zweifel auf ſeinen umfaſſenden Reiſen ſelber geſehn und erfahren. Doch blieb Philoſophie der Mittelpunkt ſeiner Beſtrebungen; auch die Künſte, ſelbſt die des täglichen Lebens, ordnete er ihr unter [25]). Hinneigung zur Eklektik ſcheint in der Warnung ſich auszuſprechen, durch Zwieſpalt innerhalb der Philoſophie vom Studium derſelben ſich nicht ab-

---

21) Diog V, 92. — Seneca Ep. 95.

22) Bake p. 185 sqq.

23) Ob Poſidonius in der Verwerfung der Unendlichkeit des leeren Weltraumes und in der Umbildung der Lehre vom periodiſchen Wechſel der Weltzerſtörung und Neubildung, dem Ariſtoteles ſich angeſchloſſen habe, wage ich nicht zu entſcheiden (ſ. die betreffenden St. b. Bake p. 50 53 sqq); durchgängige kritiſche Benutzung der ariſtoteliſchen Schriften zeigt ſich in den Angaben aus dem meiſterhaften Gebiete der Phyſik des Poſidonius

24) Cic. divin. I, 55 Quaeitur primum mihi videatur, ut Posidonius facit, a deo . . ., deinde a fato deinde a natura vis omnis divinandi repetenda ib 57 Posidon. esse censet in natura signa quaedam rerum futurarum. vgl. ib II, 15. I, 20. Ueber ſeine Annahme der *εἱμαρμένη*, Cic. de Fato 3 vgl. ob. S. 118, 233.

25) Seneca Ep. 88. 90.

ſchrecken zu laſſen, da man aus gleichem Grunde auf das ganze Leben verzichten müſſe [26]).

II. Wie aber hätten die Akademiker, bei unbefangener Rückkehr zu den platoniſchen Dialogen, nicht inne werden ſollen, daß ihre Skepſis in denſelben keinen Anhalt finde? Zwar Philo aus Larissa, Schüler des Klitomachus, im mithridatiſchen Kriege nach Rom gekommen und von Cicero gehört, Urheber der ſogenannten vierten Akademie, ſtellte noch den Unterſchied der älteren und neueren Akademie in Abrede und ſcheint den Standpunkt der letzteren feſtzuhalten beſtrebt geweſen zu ſein [27]), beſchränkte jedoch die Skepſis, indem er die Erkennbarkeit der Dinge nicht an ſich, ſondern nur vermittelſt der ergreifenden Vorſtellung der Stoiker beſtritt, nach Widerlegung der akademiſchen Zweifel ſich ſehnte und ein augenſcheinlich der Natur nach Wahres (*perspicuum*, ἐναργές), im Unterſchiede vom ſchlechthin Gewiſſen, anerkannte [28]). Sein Hauptaugenmerk aber ſcheint auf Ethik gerichtet geweſen zu ſein, im Anſchluß an welche er die ganze Philoſophie nach vier Geſichtspunkten behandelt wiſſen wollte, nach dem protreptiſchen, dem therapeutiſchen, dem der richtigen Lebensführung und dem hypothetiſchen (kaſuiſtiſchen) [29]). Auch war er mindeſtens eben ſo ſehr Rhetor als Philoſoph und pflegte ſeine Vorträge durch Dichterſtellen zu würzen [30]).

---

26) Diog. VII, 129.

27) Cic. Acad. II, 6. de Orat. III, 28. Brut. 89. Ep. ad Div. XIII, 1 u. A. — Cic. Acad. I, 4.

28) Sext. Hypot. I, 235 *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν ὅσων μὲν ἐπὶ τῷ στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσων δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.* Numen b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 9 . . *ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐναργειά τε καὶ ὁμολογία, πολλὴν δή τ' ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ὑπερεθύμει . . τῶν ἐλεγξίντων τυχεῖν κτλ.* — Cic. Acad. II, 11. 12, ähnl. jedoch *veri et falsi notam* anzuerkennen.

29) Stob. Ecl. II, 40 sq.

30) Cic. Tusc. II, 3. Auch die Beſchuldigung des Antiochus, daß das Buch des Philo mit deſſen Vorträgen in Widerſpruch ſtehe (Acad. II, 4) kann ſchwerlich ganz grundlos geweſen ſein. — Tusc. II, 11.

2. Antiochus aus Askalon, langjähriger Schüler des Philo, Begleiter des L. Lukullus und gleichfalls von Cicero und anderen hervorragenden Römern geschätzt, Urheber der sogenannten fünften Akademie, brach entschieden mit der akademischen Skepsis, welcher er früher gehuldigt hatte[31]). Er griff sie an ihrem empfindlichsten Punkte an, an der Lehre vom Wahrscheinlichen, welches die neuere Akademie an die Stelle der Wahrheit hatte setzen wollen. Er zeigte daß die Entscheidung zwischen Wahrscheinlich und Unwahrscheinlich das Bewußtsein vom Wahren nothwendig voraussetze[32]), und stellte, gleichwie die Stoa, die Unentbehrlichkeit einer zweifellosen Entscheidung zum Behufe des Handelns ins Licht[33]); nicht minder die Möglichkeit und Nothwendigkeit zu wahren allgemeinen Begriffen zu gelangen, als Bedingungen der Fertigkeiten, der Künste und gegenseitiger Verständigung im Denken[34]). Auch das Zeugniß der Sinne, ihre Gesundheit und genaue Beachtung der erforderlichen Vorsichtsmaßregeln voraussetzt, nahm er in Schutz[35]). Gegen den von der Aehnlichkeit der Dinge für ihre Unerkennbarkeit hergenommenen Grund machte er geltend, daß aus der Aehnlichkeit nicht Ununterscheidbarkeit folge[36]) und hob den Widerspruch hervor, in welchen die Skepsis sich verwickele, indem sie durch die Behauptung von der Ohnmöglichkeit zur Gewißheit zu gelangen, die Möglichkeit selber anerkenne[37]), — ein Argument, dessen sich

31) Cic. Acad. I, 3. II, 2. 4. 33 — Sext. Hyp. I, 235. Numen. ob Euseb. XIV, 9. — Cic. Acad. II, 19. 22. — Sicero berücksichtigt neben dem gegen Philo gerichteten Buche auch die Vorträge des Antiochus.

32) Cic. Acad. II, 11 sqq. sehr ausführlich, nur nicht in bester Ordnung, erörtert, vgl. 10. 8.

33) ib. 8. 12. Der dem Menschen eingepflanzte Sinn für Erkenntniß oder Wahrheit wird gleichfalls geltend gemacht, ib. 10.

34) ib. 7.

35) ib. 7. vgl. 15 sqq.

36) ib. 16 sq.

37) ib. II, 14. 34. vgl. 9. Auch die Anwendung von Entheilungen, Definitionen und Beweisführungen wird als Zugeständniß Dessen was man bestreite, hervorgehoben, ib. 14.

demnächſt, wie wir geſehn haben, die pyrrhoniſche Skepſis bemächtigte (S. 250 ff.). Eben aber der Skepſis ihr vom Widerſtreit der verſchiedenen philoſophiſchen Lehrgebäude unter einander hergenommenes Argument zu entziehn, verſuchte er zu zeigen, daß die in ihnen einander aufhebenden Behauptungen nur untergeordnete Punkte oder den Ausdruck betrafen und in der Hauptſache Einſtimmigkeit unter ihnen ſtatt finde [38]). Auch die bis dahin von der Akademie heftig befehdete Stoa ſollte nur eine verbeſſerte Form der altakademiſchen Lehre ſein, welcher Antiochus, beſonders in der Erkenntnißlehre, ſich anſchloß, und wohl nicht blos ſich angeſchloſſen zu haben beſchuldigt ward [39]). Zur Bewährung jener Behauptung verſucht er ſich an dem Aufbau eines aus Bruchſtücken der drei Hauptſyſteme (das epikureiſche wird von vorn herein beſeitigt) muſiviſch zuſammengeſetzten Lehrgebäudes. Daß das platoniſche und ariſtoteliſche einander keineswegs entgegengeſetzt waren, iſt ihm und der folgenden Eklektik zuzugeben; aber das Verhältniß derſelben zu einander hat Antiochus nicht eingeſehn, nicht erkannt daß Ariſtoteles um was Plato begonnen hatte, weiter aus- und fortzubilden, obgleich einverſtanden mit ihm in der weſentlichen Grundanſchauung, nicht blos in einzelnen Beſtimmungen von ihm ſich entfernen ſondern in allen drei Haupttheilen der Philoſophie einen neuen Weg der Forſchung einſchlagen mußte. Sollten ja die hyperphyſiſchen Principien Plato's, die Ideen, in ſolcher Weiſe gefaßt werden, daß ſie im Stande den Erfahrungen zu ſicherem Anhalte zu dienen. Seine Aufgabe war einen neuen Grund zur Erkenntniß der Welt der Dinge zu legen. Antiochus begnügt ſich als beiden gemeinſam hervorzuheben, daß ſie Kraft und Stoff, ein

38) Acad. I, 4 una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum. vgl. c. 5. 6. II, 5. Fin. V, 3. 5.

39) Acad II, 5 a quibus (Peripateticis et Academicis) Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt. vgl. I, 4. 9. 12. Fin. V, 8. 25. N. D. I, 7. — Acad. II, 43 erat quidem (Antiochus) . . . germanissimus Stoicus. vgl. c. 45. 46 a Chrysippo padem nusquam.

Wirkendes und Leidendes unterschieden und beide auf diese Zweiheit die Körper und Qualitäten zurückgeführt hätten [40]); als besonderes Eigenthum des Aristoteles erkennt er nur das fünfte Element, den Aether, an. Lehren von solcher unbestimmten Allgemeinheit konnten denn freilich auch bei den Stoikern gefunden werden; nur hätten sie, wird bemerkt, das fünfte Element wieder fallen lassen und alle Wirklichkeit auf das Körperliche beschränkt [41]). Eben so konnte man mit Uebergehung der sondernden Unterschiede, die Lehre von der die Welt bewegenden und beseelenden Vernunft, als letztem Grunde der Erkenntnisse, in allen drei Systemen wiederfinden [42]), und sogar den stoischen Sensualismus in der platonisch-aristotelischen Erkenntnißlehre [43]). Auch dem Antiochus galt, gleich den Stoikern, Logik und Physik nur als Vorbau der Ethik und letztere scheint er denn auch am ausführlichsten abgehandelt zu haben [44]). Rücksichtlich des Princips vom naturgemäßen Leben [45])

40) Acad. I, 6. In eo quod efficeret vim esse censebant, in eo autem quod efficeretur materiam quandam, io utroque tamen utrumque . . sed quod ex utroque id ipsum corpus et quasi qualitatem quandam nominabant oct — eine augenscheinlich stoisch gefärbte Auffassung.

41) ib. c. 7 11.

42) ib. c. 7 — c. 8 mentem volebant rerum esse iudicem; nam iam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex et uniusmodi et tale quale esset. c. 9 Aristoteles primus species, quas paulo ante dixi, labefactavit, quam mirifice Plato erat amplexatus, ut is bis quiddam divinum esse diceret . . Sed Zeno . . . corrigere conatus est disciplinam.

43) ib. c. 8 quamquam oriretur e sensibus (tertia philosophiae pars), tamen non esse iudicium veritatis in sensibus Mentem (42) est. Ueber die stoische Auffassung s. c. 11.

44) ib. 5 fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex; una de vita et moribus, altera de natura . . . tertia de disserendo. c. 9 maxime necessaria pars philosophiae. vgl. Fin. V, 4, wo Cicero gleichfalls dem Antiochus folgt, s. ib. c. 3. Acad. I, c 5 morum autem putabant studio esse . . in quibus erat philosophia ipsa.

45) Acad I, 5 ac primam partem illam (44) bene vivendi a natura petebant . . constituebantque extremum esse rerum expetendarum et

wollte er im Anschluß an Philo, und im Grunde auch an die Stoiker Panätius und Posidonius, das Sinnen- und Vernunftwesen bestimmt gesondert wissen und auch jenem sein Recht angedeihen lassen, da der Mensch aus Seele und Leib bestehe[46]). Die Erreichung aller geistigen, körperlichen und äußeren Güter sollte daher als Endziel unsrer Bestrebungen von allen drei Systemen anerkannt sein ([45]). Dem sich anschließend will er jedoch den Werthunterschied dieser verschiedenen Bestandtheile des höchsten Gutes beachtet und diejenigen vorgezogen wissen, welche die vollkommneren und in ihrer Art löblicheren seien[47]). Es scheint ein Mittelweg zwischen den Lehren der Stoiker und Peripatetiker gefunden werden zu sollen, und mit der Anerkennung, daß in der Tugend allein die Glückseligkeit bestehe, soll zum glückseligsten Leben doch auch noch der Besitz von Schönheit, Gesundheit, Stärke gehören, als Güter, die um ihrer selber willen begehrt würden[48]). Dabei wollte er sehr wesentliche Bestandtheile der stoischen Ethik, das Ideal und die Apathie des Weisen, den unbedingten Gegensatz zwischen Weisen und Thoren, aufrecht halten, ohne jedoch Gleichheit aller Sünden zugeben zu wollen[49]). Zweifelhaft freilich bleibt, ob oder wie viel Cicero den weiteren Erörterungen (besonders in *de Finibus*) vom Eignen zugemischt habe.

III. Und die Peripatetiker? Auch sie scheinen der synkretistischen Richtung der Zeit nicht ganz fremd geblieben zu sein, wenn Diodorus von Tyrus, der Nachfolger des Kritolaus, und schon vor ihm Hieronymus, in der Begriffsbestimmung des

finem bonorum, adeptum esse omnia e natura, et animo et corpore et vita cet. c. 6 utrisque (Academicis et Peripateticis) hic bonorum finis, adipisci quae essent prima natura cet. c. 10 Zeno . . . omnis quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute posuit) . . . omnes virtutes in ratione ponebat, . . nec virtutis usum, sed ipsum habitum per se esse praeclarum. vgl. Fin. V, 9 sqq.

46) Fin V, 13 16 17 21 u. a.

47) Acad I, 5. Fin V, 12 17 u. a.

48) Fin V, 5 24 25 — Acad. I, 6 II, 43 Fin V, 27. 24.

49) Acad II, 44. 43.

höchsten Gutes, der Tugend die Schmerzlosigkeit hinzufügten [50]). Die peripatetischen Zeitgenossen der zuletzt genannten Akademiker, wie Kratippus, der Lehrer des jüngeren Cicero, müssen von geringer Bedeutung gewesen sein [51]). Dagegen liegt uns in dem Buche von der Welt (περὶ Κόσμου) ein nicht unerheblicher Versuch vor, aristotelische Lehren mit stoischen Bestandtheilen zu durchsetzen. Daß das Buch dem Aristoteles nicht gehören könne, ist längst anerkannt, aber nicht nur nicht der Verfasser desselben, sondern auch die Zeit seiner Abfassung noch nicht ausgemittelt worden. Daß stoische Vorstellungsweisen eingewebt sind, leidet keinen Zweifel, jedoch auch nur eingewebt; den Grundton bilden aristotelische Lehren, und fast unverkennbar ist die Absicht, das Buch als ein aristotelisches erscheinen zu lassen. Mit Recht ist daher die sehr gelehrt durchgeführte Annahme Osanns [52]) zurückgewiesen worden, Chrysippus sei der Verfasser desselben; eben so die Vermuthung, es gehöre dem Posidonius [53]), oder gar, es sei eine griechische Rückübersetzung der Schrift des Apulejus und diese das Original, nicht die lateinische Uebertragung des griechischen Textes [54]). Man darf mit Sicherheit dafür halten daß es der Zeit der beginnenden Synkretistik angehöre [55]) Im Uebrigen sind die

---

50) Cic. Fin V, 5. — ib II, 6. Acad II, 42.

51) Fin. III, 12 . . est enim eorum (Peripatheorum) consuetudo dicendi non satis acuta propter ignorationem dialecticae — Off. I, 1. Ep. ad Div. XII, 16. Cic. Tim. c. 1. Kratippus' theilweise Rechtfertigung der Weißsagung (Divin. I, 3. 32) scheint sehr schwach gewesen zu sein. Von Stasea aus Neapel redet Cicero gemüth geringschätzig.

52) In den Beiträgen zur griechischen und römischen Literargeschichte I, 144 ff. vgl. Spengels heidelberger Programm 1842. Grieser in der Zeitschrift für Alterthumswissenschaft. 1838, St. 146 ff.

53) Ideler, in Arist. Meteorologica II, 286; dagegen Spengel a. a. O. p 17. vgl. Bake, Posidonius 237 sq.

54) Stahr, Aristoteles bei den Römern 169 ff.; dagegen Spengel ib. p 10 und Hildebrand, Apulei Opera I, XLIV sq.

55) Ich begnüge mich hier auf Zellers gründliche Erörterungen III, 855 ff zu verweisen.

Peripatetiker von Cäsars Zeit an, wie Sosigenes, Nikolaus Damascenus, Andronikus Rhodius und dessen Schüler Boëthus, ja, durch das erste und zweite Jahrh. u. Zeitr. hindurch, fast lediglich mit der Berichtigung und Auslegung der zu neuer Anerkennung gelangten aristotelischen Schriften, mit ihrer Vertheidigung gegen die Angriffe der Stoiker und Akademiker beschäftigt und fast durchgängig bestrebt Aristoteles' und Plato's Lehren aus einander zu halten [56]).

IV. Schon nach Ende des ersten punischen Krieges fand griechische Literatur allmälig Eingang in Rom. Nachdem bereits Nävius im Epos, Trauerspiel und Lustspiel, nach griechischen Mustern sich versucht hatte, trat Plautus (254—184 v. Chr.) mit seinem der neueren attischen Komödie mit Geist und Witz nachgebildeten Lustspiel hervor. Im Trauerspiel ward von Quintus Ennius (239—169) vorzugsweise Euripides nachgeahmt; sein Epos hatte der Verherrlichung römischer Thaten sich zugewendet. Mit dem griechischen Drama zogen zugleich Anklänge an Philosophie in Rom ein. Ennius will nur an ihr nippen, nicht sich in sie versenken, der censorische Kato sie verdammt wissen; selbst den Sokrates hält er für einen Schwätzer, der am Glauben gefrevelt habe und mit Recht hingerichtet sei. Und wohl begreiflich dieser Eifer für alten Glauben und alte Sitte; denn die von Ennius ins Lateinische übertragenen sogenannten heiligen Denkschriften des Euhemerus (300 v. Chr.) und ähnliche Bücher drohten allen durch die Sitte geheiligten religiösen Glauben zu untergraben. Doch konnte selbst Kato der griechischen Bildung und Philosophie sich nicht erwehren. Andre hervorragende Römer, Scipio Aemilianus und seine Familie, Lälius u. A. traten mit geistreichen Griechen, wie Panätius, in engere Verbindung und die Erscheinung der drei philosophischen Gesandten Athens (155 v. Chr.) machte griechische Phi-

---

56) vgl. m. Abhandl. über das aristotelische Organon und die griechischen Ausleger desselben, in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften v. J. 1835. S. 275 ff.

losophie zum Lieblingsstudium der jungen Römer[57]). So entstand ein lebhafter Verkehr zwischen Rom und Griechenland; es ward Sitte daß junge vornehme Römer zur Vollendung ihrer Erziehung längere oder kürzere Zeit in Athen verweilten, wo die verschiedenen Philosophenschulen, die Epikureer, Stoiker, neueren Akademiker und Peripatetiker, sie für sich zu gewinnen strebten. Schon vor Cicero übersetzte und bearbeitete man philosophische Schriften in römischer Sprache, unbeholfen genug, wie es scheint[58]); in der That bedurfte es auch keiner Uebertragung; fast jeder gebildete Römer las und sprach damals griechisch. M. Tullius Cicero aber beabsichtigte die Philosophie in Rom einzubürgern und die lateinische Sprache für sie auszubilden. Begreiflich behielt der vielbeschäftigte Staatsmann und Redner nicht Zeit in philosophische Forschung tiefer einzugehn, war auch wohl schwerlich von Natur darauf angelegt. Es lag ihm daran zu einigermaßen umfassender Einsicht in die hauptsächlichen philosophischen Probleme und zu eignem Urtheile darüber zu gelangen, sie nach dem Muster der Griechen darzustellen. Er nennt, mit schwerlich ernstlich gemeinter Bescheidenheit, seine Bücher Abschriften[59]), und freilich war er in kein System der griechischen Philosophie so tief eingedrungen wie Lukretius in das epikureische. Zwar hatte er die Dialogen Plato's einiges Aristotelische, Schriften des Theophrast u. A. fleißig gelesen, vorzugsweise jedoch benutzte er die Schriften und Vorträge zeitgenössischer Griechen. Wie wenig wir auch Ciceros philosophische Bücher mit denen der großen griechischen Philosophen vergleichen oder gar ihnen an die Seite stellen dürfen, immer noch bleibt ihr Werth ein bedeutender, nicht blos wegen der Vollendung der Darstellung

57) s. Th. Mommsens römische Geschichte I, 860 ff. 864. 929 ff. II, 418 ff. 437.

58) Cicero. Tusc. I, 3.

59) ad Attic. XII, 52 ἀπόγραφα sunt; minore labore fiunt; verba tantum affero quibus abundo. vgl. jedoch Fin. I, 2 3. Offic. I, 2. In einigen Beziehungen die Griechen übertroffen zu haben, rühmt er sich selber (60).

und in so fern sie uns einen Einblick in manches aus der Entwickelungsgeschichte der griechischen Philosophie anderweitig uns nicht mehr Zugängliche eröffnen, sondern vorzüglich als Denkmäler der damaligen philosophischen Bewegungen. Wäre mehr von den gleichzeitigen griechischen Schriften erhalten, so würde die Vergleichung wahrscheinlich zu Cicero's Vortheil ausfallen und in Beziehung auf die Philosophen der dritten Periode möchte er mit Recht sich rühmen, sie in Manchem übertroffen zu haben, namentlich im Ausdruck und in der Anordnung [60]); auch von der dilettantischen Philosophie der folgenden Zeiten können wir nur Weniges seiner Behandlungsweise an die Seite stellen.

2. Fragen wir nach der durchgreifenden Richtung seiner Philosophie, so ist die Beantwortung der Frage nicht leicht. Nach seinem eignen Zeugniß hatte Cicero von früh an der Philosophie, wenn auch zunächst als der Mutter vollkommener Beredtsamkeit [61]), mit Liebe sich zugewendet und in ihr Trost gefunden, nachdem Zwingherrschaft an die Stelle freien Staatslebens getreten war, — einen Trost, von dem er freilich wiederholt selber gesteht, wie unzureichend er in seinen Bekümmernissen um Staat und Familie sei [62]). Auch konnte er sich auf seine Reden zum Zeugniß berufen, daß er nimmer der Philosophie sich entfremdet habe [63]). Noch bevor er seiner staatsmännischen Thätigkeit entsagt hatte, unter dem ersten Triumvirate, machte er in seinen sechs Büchern vom Staate, von denen etwa der dritte Theil in vereinzelten Bruchstücken und durch den von A. Mai entdeckten Palimpsest auf uns gekommen ist, Anwendung davon, indem er zu zeigen unternahm, wie das römische Gemeinwesen, seiner Anlage nach, die Bedingungen eines vollkommnen Staates, in geeigneter Mischung königlicher,

---

60) ad Attic XIII, 13. vgl. Tusc. IV, 5. Offic I, 3. 43 III, 3. Rep I, 22. 23. II, 11.

61) Brut 93.

62) Tusc II, 1. V, 2. Offic II, 1. N. Deor. I, 3. Tusc. IV, 38. V, 41. Offic. III, 1. ad Attic XII, 46 V, 15 und mehrfach.

63) Offic II, 1. N. Deor I, 3. Tusc II, 3 und anderwärts.

aristokratischer und demokratischer Institutionen, besitze: denn wie hoch er auch die entsprechende platonische Politie hielt, — der von Peripatetikern angedahnte, von Polybius angenommene Begriff eines aus glücklicher Verbindung jener drei Hauptformen hervorgegangenen Staatswesens mußte dem Gleichgewicht der Gewalten entsprechen, welches in Rom hervorzurufen er mit unzureichenden Kräften bestrebt gewesen war. Es folgten wahrscheinlich bald darauf die nicht ganz vollendeten Bücher von den Gesetzen. Als er unter der Diktatur Cäsars und dem Konsulate des Antonius sich überzeugt hatte daß Alleinherrschaft im römischen Staate unvermeidlich sei, verwendete er seine unfreiwillige Muße, um auch so noch seinem Vaterlande zu dienen und seines Kummers über häusliche und öffentliche Angelegenheiten Herr zu werden, zur Ausarbeitung einer Reihe von Werken, die encyklopädisch, in der Weise von *Loci*, über das Gebiet der Philosophie sich verbreiteten. Mit dem das Studium derselben warm empfehlenden, bis auf wenige Bruchstücke untergegangenen Hortensius hatte er den Anfang gemacht und dann in rascher Abfolge die vier Bücher der Akademika, wovon nur zwei und zwar das erste in erster, das zweite in zweiter Bearbeitung, auf uns gekommen sind, die fünf Bücher über die Principien (*de Finibus*) des Guten und Bösen, die gleichfalls fünf Bücher umfassenden tuskulanischen Disputationen über die die Glückseligkeit vorzugsweise betreffenden Probleme, die drei Bücher von der Natur der Götter, die sich ihnen anschließenden zwei von der Divination und das Buch vom Schicksal veröffentlicht[64]). Dazwischen eingeschoben waren die durch eigne schwere Erlebnisse veranlaßte, uns nicht mehr zugängliche, Trostschrift, die Paradoxa, die Büchelchen vom Alter und von der Freundschaft, sowie seine auf den Bedarf des Redners berechneten Topika. Schon hieraus ergibt sich daß Cicero

64) s. d. von Cicero selber aufgezeichnete Uebersicht Divin. II, 1. 2, welcher er hinzufügt: etc parati ut . . nullum philosophiae locum esse putemus, qui non latinis literis illustratus pateret. vgl. Tusc. II, 1. V, 24. 25. — Die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Theile und Untersuchungen der Philosophie erklärt er an, Tusc. II, 1. V, 24. 25.

eine systematisch gegliederte Darstellung der Philosophie nicht beabsichtigte, sondern sich begnügen wollte, durch beredten Vortrag zur Ueber- und Einsicht über und in diejenigen Fragen und Probleme der Philosophie anzuleiten, welche jedem gebildeten und denkenden Menschen nahe liegen müssen, jedoch mit durchgängiger Rücksicht auf die praktische Anwendung [65]). An die Stelle einer Wissenschaftslehre oder Logik setzt er die akademischen Untersuchungen über die Erkenntniß; von der Dialektik der Stoiker erwartet er wenig Förderung für die in die Sachen eingehenden Untersuchungen [66]); mit der aristotelischen Syllogistik scheint er sehr wenig vertraut gewesen zu sein. Aus dem Gebiete der Physik behandelt er nur das auf den Gottesglauben Bezügliche oder damit in nächster Verwandtschaft stehende. Seine ethische Principienlehre, welcher auch die tusculanischen Disputationen angehören, ergänzt er dann durch die an seinen Sohn Marcus gerichteten drei Bücher von den Pflichten (od. I, 577). Manches von Dem was er als Jüngling, theilweise durch Uebersetzung sich aneignend [67]), in Schriften der Sokratiker, des Plato und der Platoniker und Akademiker, des Aristoteles und der Peripatetiker, der Stoiker und Epikureer gelesen, oder was er in den Vorträgen der Akademiker Philo und Antiochus, des Epikureers Zeno, der Stoiker Diodotus und Posidonius gehört hatte, mochte er in treuem Gedächtniß aufbewahrt haben; auch hatte er, während er den Staatsgeschäften den größten Theil seiner Zeit widmen mußte, nicht aufgehört zur Erholung gelegentlich zu philosophiren [68]); doch leidet es keinen Zweifel daß er bei der Abfassung seiner Schriften Bekanntschaft mit den Werken der griechischen Philosophen theils erneuerte theils erweiterte.

3. Allerdings will er vorzugsweise für einen Akademiker oder

65) Tusc II, 3. Divin II, 1. Fat 2. Fin IV, 3. — Off. I, 43.

66) Acad II, 28.

67) Wie Xenophons Oekonomikus und platonische Dialogen, wie das noch erhaltene dem plat. Timäus nachgebildete Bruchstück, de Universitate. vgl Offe II, 24.

68) ob. Anm. 63.

vielmehr akademischen Skeptiker gelten und hat die antinomische Betrachtungsweise der Fragen und Probleme dem Karneades, nicht, wie er selber meint, den sokratischen Dialogen entlehnt [69]); zu einer festen, in sich einhelligen und durch die verschiedenen Gebiete durchgeführten Ueberzeugung war er nicht gelangt, — es konnte jene Betrachtungsweise seiner praktisch-rhetorischen Richtung und zur Anlehnung an die Volksmeinungen (Parad.) ([69]), am sichersten genügen. Nur in gänzlicher Schwebe zwischen einander entgegengesetzten Annahmen zu bleiben und die Ohnmöglichkeit sicherer Entscheidung zwischen ihnen anzuerkennen, kann er sich nicht entschließen. Zwar trägt er die die Möglichkeit des Wissens bestreitenden Gründe der Skepsis ausführlich vor und macht für sie vorzüglich die Uneinigkeit der Philosophen unter einander geltend [70]), will aber synkretistisch das dem Streitigen doch wiederum zu Grunde liegende Wahrscheinliche hervorgehoben [71]) und die Erhaltung vom Urtheil (die ἐποχή) auf das wahrhaft Streitige oder vielmehr auf Dasjenige beschränkt wissen, was über den Bereich des menschlichen Geistes hinausliege [72]), allerdings mehr nach jedesmaligem Dafürhalten als nach einigermaßen entwickelten Grundsätzen [73]) Es soll aus der Erwägung der einander entgegengesetzten Annahmen die wahrscheinlichste sich ergeben ([73. 74]). Antiochus' eklektische Theorie scheint ihm nicht genügt zu haben. Eben so wenig die Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades; und doch legt er auf das Innewerden des Wahrscheinlichen fast noch entschiedeneres Gewicht als dieser, so fern in unsrem praktischen Leben die Entscheidung darauf sich gründe [74]).

---

69) Divinat. II, 1. Paradox. procem. Acad. II, 20 N. Deor. I, 5. — Tusc I, 4. V, 4

70) Acad. II, 10 sqq — ib 48. vgl. 33. 36 sq. N. Deor. I, 1. 6. III, 15.

71) Tusc I, 4 V, 4.

72) N. D. I, 21. Acad. II, 56. 59

73) Tusc V, 11 nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabiliter percussit, id dicimus est. vgl. e 29 Offic I, 2.

74) Acad. II, 31.

Im praktischen Gebiete möchte er den Zweifeln Schweigen gebieten und spricht sich innerhalb desselben über Fragen mit Entschiedenheit aus, über die er in andren Schriften die skeptischen Zweifel entwickelt hatte [75]), — mit einer Entschiedenheit, die freilich nur das Innewerden einer überwiegenden Wahrscheinlichkeit für sich anführen konnte [76]), welches er dann wieder einerseits auf das Gefühl sinnlicher Gewißheit, andrerseits auf ein uns irgendwie angeborenes inneres Bewußtsein zurückzuführen geneigt gewesen zu sein scheint. So wie er von uns angeborenen Samen der Tugend und des Rechts redet, so auch von der uns angeborenen Begierde das Wahre zu finden, von einem natürlichen Gottesbewußtsein, einer natürlichen Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit [77]). So mag man wohl bei Cicero entschiedene Keime zu der Philosophie des gesunden Menschenverstandes (*common sense*) finden. Nur darin zeigt sich der skeptische Akademiker daß er die Betrachtung der Gegenstände von entgegengesetzten Seiten für das Mittel hält das natürliche Bewußtsein zu entwickeln und zu lautern [78]). Eine solche Betrachtungsweise wendet er daher auf die obersten Gründe des sittlichen Handelns an, wiewohl in diesem Gebiete das angeborene Wahrheitsgefühl am unmittelbarsten sich bewähren soll. In der vergleichenden Kritik der ethischen Principien der Epikureer, Stoiker, Akademiker und Peripatetiker ergibt sich entschiedene Verwerfung des epikureischen;

75) Legg I, 13. — So spricht er sich über die göttliche Vorsehung und Weltregierung, über das Wesen und die Unsterblichkeit der Seele aus, Legg. I, 7. 8. Rep VI, 24. Tusc I, 22 u. a

76) N. D. III, 40 extr vgl Divinat. I, 5. II, 72.

77) Acad. II, 31. 37. — Tusc. III, 1 sunt enim ingenia nostris semina innata virtutis Legg I, 13 ius quod dicam natura esse vgl. Fin. II, 14. V, 21 II, 14 eodem nature cupiditatem ingenuit hominі veri Inveniendi Tusc I, 16 deos esse natura opinamur. vgl. 13 omni in re omnium gentium consensio lex naturae putanda est und anderwärts.

78) Tusc. I, 4 . . haec est enim, ut scis, vetus et socratica ratio contra alterius opinionem disserendi; nam ita facillime quid verisimillimum esset, invenirі posse Socrates arbitrabatur. vgl. V, 4. Offic. III, 4.

dagegen schwankt das Urtheil über das Verhältniß der drei andren zu einander und welches den übrigen vorzuziehen sei. Zwar stellt Cicero mit Antiochus wesentliche Verschiedenheit nicht blos zwischen der akademischen und peripatetischen, sondern auch zwischen diesen und der stoischen Ethik in Abrede [79]), kann doch aber sehr erhebliche Abweichungen der stoischen von der akademisch-peripatetischen nicht verkennen [80]); er will dem jedesmal Wahrscheinlicheren den Vorzug geben [81]). Was er als das Gemeinsame aller drei ethischen Theorien anerkennt, das Princip des naturgemäßen Lebens und die unbedingte Werthhaltung der Tugend, ergreift er mit fester Ueberzeugung [82]); rücksichtlich der Differenzpunkte kann er zu keiner völligen Entschiedenheit gelangen. Zwar hält er die stoische unbedingte Selbstgenugsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit und die Apathie als gänzliche Beseitigung der Affekte, gegen die peripatetische Beschränkung derselben und gegen die Unterscheidung der Glückseligkeit des Tugendhaften von einer durch äußere Begünstigung darüber hinausgehenden aufrecht [83]), erkennt jedoch an daß die Strenge des stoischen Systems, die unbedingte Gleichsetzung der entschiedenen Schlechtigkeit und der leichten Vergehn, das Ideal des Weisen, mit dem Grundsatz des naturgemäßen Lebens sich nicht einigen und nach weniger in ihm durchführen lassen; so daß er sich in der Anwendung doch wiederum den Peripatetikern annähert [84]). Der ciceronianischen Darstellung der Ethik ist wohl nur eigenthümlich die Uebertragung griechischer Termini, wie des καλὸν durch *honestum*, die Sorgfalt in der Wahl der Ausdrücke und die An-

79) Acad. I, 6. Fin V, 3. 5. 25 Tusc. IV, 3. V, 30. Offic. III, 4. — Fin III, 3. IV, 20 sqq. V, 8. 25. 29. Offic. I, 2. Tusc. V, 11.

80) Acad. I, 10.

81) Tusc V, 11.

82) Acad. I, 6. Fin. IV, 20 sqq. sql. Tusc. V, 1. 25 Offic III, 4.

83) Fin. V, 27 sq. Tusc. V, 8 sqq. 26. — IV, 18 sqq. Offic. I, 25. Acad. I, 10.

84) Fin. IV, 9. 19. 28. Offic. I, 8. — Fin. IV, 9. — Fin. IV, 11 sqq. Tusc. II, 13. Senect. 14.

wendung der ſtoiſch-peripatiſchen Principien auf römiſche Verhältniſſe, — Eigenthümlichkeiten, in denen ſich mehr die Perſönlichkeit Ciceros als eine beſondere Richtung ſeiner Philoſophie ausſpricht. Aehnlich verhält ſichs mit ſeiner Logik und Phyſik; in den wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen durchaus abhängig von ſeinen griechiſchen Quellen, durchbricht er namentlich in den Lehren von der Gottheit, der Seele und der Freiheit, ihre Schranken durch die jedesmaligen Ueberzeugungen ſeines unmittelbaren Bewußtſeins[85]), unbekümmert darum daß dieſes nach Verſchiedenheit der Verhältniſſe und der Stimmungen in verſchiedener Weiſe ſich ausſpreche. So bedeutend daher auch eine ins Einzelne gehende Erörterung ciceronianiſcher Philoſophie für Charakteriſtik des Mannes und ſeiner Zeit ſein kann[86]), — für eine Geſchichte der Entwickelungen der griechiſchen Philoſophie und ihrer Ableger, iſt ſie von geringem Belang. Dennoch mag das Studium der philoſophiſchen Schriften Ciceros als Einleitung in das Studium der Philoſophie empfehlenswerth ſein[87]).

4. Von dem um jene Zeit in Rom ſich äußernden Bedürfniß zur Abwehr des ſittlichen Verderbens der Philoſophie ſich zuzuwenden, zeugt die Schule der Sextier. Für Philoſophie entſchied ſich Quintus Sextius, ein Zeitgenoſſe des Cäſar und Auguſtus, mit Verzichtung auf politiſche Wirkſamkeit[88]). Seine Schule, die auch Rebner und Grammatiker unter ihren Zöglingen zählte, durch ſeinen Sohn und durch Sotion aus Alexandria, den Lehrer Senekas, fortgepflanzt, ſcheint anfangs großen Anklang gefunden zu haben und demnächſt, ohne in die ferneren philoſophiſchen Bewegungen eingegriffen zu haben, erloſchen zu ſein[89]). Die von Sextius und

85) Tusc. V, 11. vgl. V, 1. Off. III, 3.

86) vgl. R. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam merita, und beſonders Ritter IV, 103—170.

87) vgl. Herbart über die Philoſophie des Cicero im Königsberger Archiv Jahrg. 1811. 1. St. und in den Werken.

88) Seneca Ep. 98. Plut. de Profic. in virtut. 5.

89) Sen. quaest. nat. VII, 32. Contrv. praef. II. Sueton. de claris grammaticis 18.

Sotion aufbehaltenen Sittensprüche[90]) sind, auf Belebung und Läuterung des sittlichen Sinnes gerichtet, vorwiegend stoischen Gepräges[91]), jedoch mit Annäherung an pythagoreische Satzungen. Zum Kampf gegen Ueppigkeit und Sünde wird tägliche Selbstprüfung und Enthaltung von Fleischspeisen gefordert; Sotion empfahl auch die Lehre von der Seelenwanderung[92]).

Konnten aber solche philosophische Bestrebungen dem einbrechenden Verderben wehren? Begreiflich daß wohlgesinnte aber nur praktisch einsichtige Männer, wie Terentius Varro, ihrer spotteten[93]).

Zweite Abtheilung.

Wenden wir uns von diesen Anfängen der Eklektik zu ihrem weiteren Verlauf im ersten und zweiten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung. Allerdings bestehen noch immer die vier hauptsächlichen philosophischen Schulen und werden sogar durch den Staat, vorzüglich unter den Antoninen, aufrecht gehalten[94]), mehr oder weniger aber lassen sie von der Strenge ihrer früheren Sonderungen nach und nähern sich einander. Nur die Epikureer verharren in ihrer ursprünglichen Starrheit, ohne weder ihre Lehren

---

90) Ursprünglich griechisch geschrieben (Sen. Ep. 59) mögen die Sentenzen des Q. Sextius auch in lateinischer Uebertragung verbreitet gewesen sein; doch sehr zweifelhaft ob aber wie viel davon in der einem Sextius beigelegten Sammlung (bei Gale p. 645 sqq. Orelli Opusc. veter. sententiosa I, 244 sqq.) sich erhalten habe. Ohngleich authentischer was Seneca (Ep. 59. 64. 108. de Ira II, 36. III, 36) daraus mittheilt. — Die Bruchstücke des Sotion b. Stob. Flor. III, 124. 126 Mein. Ob das Buch περὶ Ὀργῆς (ib. I, 137. 312. IV, 41. 66) ihm angehörte, ist zweifelhaft.

91) Seneca Ep. 64.

92) Seneca Ep. 108.

93) Mommsens röm. Gesch. III, 587 ff.

94) S. Zumpt über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen. Abhandl. d. Berl. Akad. 1842. philosoph. Kl. 47 ff.

weiter zu entwickeln, noch auch, wie es scheint, gegen die übrigen Schulen mit Erfolg zu vertheidigen; blos die Stoa und Skepsis erweckt sie zu einiger Abwehr. Auch von den Stoikern dieses Zeitalters kann man nicht sagen daß sie an den synkretistischen Bestrebungen fördernden Theil genommen hätten; sie bleiben auf dem Standpunkte stehn, welchen die Stoa unter Panätius und Posidonius eingenommen hatte und beschränken sich nur noch mehr als diese auf das praktische Gebiet.

I. 1. Ueber L. Annäus Seneca, den Lehrer des Nero und Opfer der Grausamkeit desselben, ist es schwer in wenigen Worten sich auszusprechen. Auf der einen Seite vertritt er die Sätze der alten Stoa von der unbedingten Selbstgenugsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit und ihrem Grunde in der richtigen Vernunft [95]), von der Erhabenheit des Weisen, die selbst über die der Götter hinausreiche, da er Alles der Freiheit seiner Selbstbestimmung verdanke [96]), vom unbedingten Gegensatz zwischen dem Sittlichen und Unsittlichen, dem Weisen und Thoren, von der schlechthinnigen Gleichheit des Werthes aller sittlichen Handlungen, sowie von der gleichen Verschuldung bei oft und jeden Vernachlässigungen und Uebertretungen der sittlichen Anforderungen, von der Ausrottung der Affekte [97]): von der andren Seite macht er der menschlichen Schwäche wiederum Zugeständnisse, welche von der alten Stoa entschieden verworfen wurden. Er unterscheidet Güter der Seele, des Körpers und der äußeren Verhältnisse, will zwar die der Seele, d. h. die von der richtigen Vernunft ausgehenden, den übrigen unbedingt vorgezogen wissen, legt doch aber auch diesen bedeutenden

95) Seneca Ep. 71 unum bonum est quod honestum est: cetera falsa et adulterina bona sunt. cet. 74–76 u. s. w. vgl. de Provid. c. 2. de Constant. 2. 5. 7. — Ep 41 animus et ratio in animo perfecta . . . rem facillimam (ratio haec exigit) secundum naturam suam vivere est.

96) Seneca Ep 53 extr. est aliquid quo sapiens antecedat deum; ille naturae beneficio, non suo sapiens est. 73 Solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum. de Provid. 1. 5.

97) Ep. 66. 71. de Benef. III, 1. IV, 26. — de Ira I, 14. Ep. 116. — Ep. 41. 75. 116. 87. de Ira III, 42.

Werth bei [98]). Er ſondert noch beſtimmter als Panätius oder Poſidonius, Tugenden welche die Höhe erreicht haben und ſolche die ſie anſtreben [99]). Zu Grunde lag wohl, mit Hinneigung zur platoniſchen Dreitheilung, die ſchon von Panätius befürwortete Sonderung der vernünftigen und vernunftloſen Seelenrichtung, deren letztere Sen. auch zu Recht kommen laſſen will. In ſeinen ausführlichen, wenngleich nicht ſyſtematiſch durchgeführten Abhandlungen von den Pflichten ſchwankt er oft genug zwiſchen den ſtrengen Anforderungen der ſtoiſchen Ethik [100]) und den Zugeſtändniſſen, die er der menſchlichen Schwäche machen möchte; — letztere ſchildert er wiederholt mit lebhaften Farben [101]). Die Logik will er keineswegs verwerfen, jedoch auf das unmittelbar für Verſittlichung des Lebens Anwendbare beſchränken [102]). Die Phyſik preiſt er nicht nur, namentlich in ihrem höchſten Theile, von der Gottheit, als Grundlage der Tugend, ſondern auch als Befreierin des Geiſtes und Leiterin zu Erkenntniß des Himmliſchen [103]), geht aber in ſeinen *Quaestionibus naturalibus* nur auf Erklärung einzelner, beſonders meteorologiſcher Erſcheinungen ein, nicht ohne Sinn für Beobachtung. An die Stelle des Glanzes und Ebenmaßes der ciceronianiſchen Beredtſamkeit tritt bei Seneka das Pathos einer oft hohlen Rhetorik, in welchem jedoch nicht ſelten die Wärme ſittlicher Ueberzeugung durchbricht. Seine edlere Natur ringt mit den Verlockungen ſeiner ſchlüpferigen Stellung in einer verderbten Zeit,

---

98) Benef. I, 1 (deos) sequamur duces quorum humana imbecillitas potitur. de Vita beat. 17 sq vgl. Ep. 57—111. 65. 102. Consol. ad Polyb. 27.

99) de Vita beata c. 17. — ib. c. 20. Ep 72. 75. vgl. 94 und I. Lipsii Manuduct. ad stoicam philosophiam II, 8 sq.

100) vgl. Zeller S. 391 ff. Ritter 193 ff.

101) Benefic. I, 10. de Clement I, 6. quaest. Natur. VII, 89. vgl. III, 30. Ep. 11. 57.

102) Ep. 106. 116. 117. vgl 89. In ähnlicher Weiſe ſpricht er über Grammatik, die Einzelheiten der Geſchichte und die Theorien der Eleaten und Skeptiker ſich aus, de brevit. Vit. c. 13. Ep. 88. 106 extr. 89.

103) Quaest. Natur. praoem. vgl. Ep 117. 65.

und er selber bezeichnet sich als einen Weisheit anstrebenden, nicht Weisen (103). Ohne den eigentlichen Eklektikern anzugehören, hat er mit ihnen doch Anerkennung auch andrer von der seinigen verschiedener philosophischer Richtungen gemein, selbst der epikureischen, und will seine Entscheidung durch kein Lehrsystem binden lassen (104). Besonders in den Briefen spricht sich seine edlere Natur oft in sehr erfreulicher Weise aus, eben weil sie Gegenstände der speciellen Sittenlehre behandeln, deren Unentbehrlichkeit er gegen Aristo nachzuweisen sucht (105). In ihnen findet sein sittlicher Sinn Gelegenheit frei von den Fesseln des Systems sich zu äußern. Nur die Lust an rhetorisch geschärftem Ausdruck verbirgt auch in ihnen nicht selten die zu Grunde liegende Lauterkeit des Gefühls und veranlaßt zu mit einander nicht einstimmigen Aeußerungen; so daß es oft schwer ist zu entscheiden was von den Widersprüchen, in welche der Philosoph sich verwickelt, seinem rhetorischen Pathos, was dem Mangel an Folgerichtigkeit des Denkens zuzuschreiben sei.

2. Vom Musonius Rufus, einem römischen Ritter aus Volsinii, der von Nero aus Rom vertrieben, nach dessen Tode dahin zurückkehrte, noch unter Vespasianus und Titus dort lehrte, und mehrfach von Tacitus als philosophischer Redner erwähnt wird, gewähren die Angaben seines dankbaren Schülers Epiktetus und die von ihm aufbehaltenen Bruchstücke ein ziemlich treues Bild (106). Augenscheinlich war bei ihm, gleichwie bei'm Epiktetus, theoretische Ableitung und Entwickelung der Principien hinter sorgfältiger Beachtung und Läuterung des unmittelbaren sittlichen Bewußtseins zurückgetreten; so daß wir uns begnügen können, seine Richtung in der seines Schülers zu charakterisiren.

---

104) Seine Briefe schließen oft mit Aussprüchen des Epikur, wenn sich in ihnen eine *magnifica vox* findet, wie Seneca sie jenen als Siegel auszudrücken liebt, Ep 13. — de Vita beata 8 extr Ep 12 u. anderw.

105) Ep 94 95

106) Stob Serm 48, 67. 67, 20 79, 51 u. s. w. — Epictet. Dissert. I, 1. 7. III, 6, 15 u. s. w vgl Moser in den Studien von Daub und Kreuzer VI, 74 ff. Zeller 395 ff. Nieuwland de Musonio Rufo philosopho Stoico. Amstelod. 1783.

3. Epiktetus aus Hierapolis in Phrygien, Freigelassener eines Freigelassenen des Nero, Epaphrobitus, lebte und lehrte zuerst in Rom, dann nach Vertreibung der Philosophen unter Domitian, in Nikopolis im Epirus. Unter dem ihn hochhaltenden Hadrian nach Rom zurückzukehren konnte er sich nicht entschließen [107]). Seine von Arrianus als Handbuch (Enchiridion) und als Abhandlungen (διατριβαί), von welchen letzteren nur noch vier Bücher vorhanden sind, vier andre, außer einzelnen Bruchstücken, sich verloren haben, aufgezeichneten Unterredungen hatte er als Greis in Nikopolis gehalten; Schriftliches selber nicht hinterlassen [108]). Epiktetus' Bewunderer M. Aurelius Antoninus führt einen Schüler desselben, Junius Rustikus, unter seinen Lehrern auf und Gellius, zur Zeit der Antonine, erwähnt des Epiktetus als der nächsten Vergangenheit angehörig [109]). Das Ziel seiner Richtung bezeichnet was er von seinem Lehrer Musonius Rufus rühmt: er habe so eindringlich geredet, so das Böse geschildert, daß jeder sich selber getroffen gefühlt habe, wie wenn es ihn persönlich gegolten [110]). Fern von Verachtung der Wissenschaft, weiß er die Wichtigkeit der Lehre von den Schlüssen zu schätzen; nur sollen die darauf bezüglichen und ähnliche Untersuchungen, gleichwie Bücherstudien und das Streben nach Wohlredenheit, vom Zwecke, dem sie als Mittel zu dienen hätten, nicht abführen, noch weniger dem Stolz, dem Hochmuth, der Gewinnsucht fröhnen [111]). Für Erörterungen, die nicht unmittelbar oder mittelbar Erweckung, Belebung und Läuterung der Sittlichkeit förderlich sich erweisen, hat er nicht

107) Suid. s. v. Ἐπίκτητος. Gell II, 18. XV, 11. Spartian. Hadr 16. — vgl. m. Artikel Epictetus in d. Dictionary of Greek and Roman biography and mythology. Lond. 1846.

108) Beide Werke hat Schweighäuser mit dem Kommentar des Simplicius und einigen späteren Paraphrasen herausgegeben, Epictetea philosophiam monumenta. Lips. 1799 5 volumina.

109) Gell. VII, 19.

110) Arrian. Dissertatt. III, 23. 29. vgl. Arr. Ep. ad Gellium.

111) Dissertatt. I, 7. III, 2, 6. II, 23 II, 12, 25. — I, 4. Man. 46. — Dissert. I, 8, 6. 29, 55 und anderswo.

Muße [112]). Der wahre Stoiker, und dem gilt ihm der wahre Kyniker gleich, d. h der Philosoph, ist ihm ein Bote des Zeus, den Menschen gesendet sie von irrigen Annahmen über das Gute und Böse, über Glückseligkeit und Unseligkeit zu befreien, sie auf sich selber (ihr wahres, göttliches Ich) zurückzuführen; und dazu bedarf es natürlicher Anmuth und Schärfe des Geistes mit lebendig ergreifender Rede [113]). Anfang der Philosophie ist Selbsterkenntniß, d. h. das Innewerden seiner eignen Schwäche und seines Unvermögens in Bezug auf das was noth thut; dieses feststellen heißt philosophiren [114]). Nur was unsrer Wahl und Entscheidung anheimfallt, ist gut oder böse; alles Uebrige, weder gut noch böse, liegt außer unsrem Bereich, ist ein Aeußeres, bloßer Stoff für unsre Wahl und an sich gleichgültig; nicht aber die Anwendung desselben diese vielmehr naturgemaß oder naturwidrig [115]). Die Wahl, d. h. unsre Vorstellungen, beherrschen wir, in ihr sind wir frei; sie kann durch Nichts außer uns überwunden werden, selbst nicht durch Zeus; nur wir selber vermögen uns zu überwinden [116]). Die Wahl aber wird durch das Vernunftvermögen bestimmt, welches allein sich selber und alles Andre schaut und prüft, im Stande alle außer ihr gelegenen Gewalten zu überwinden. Wer der Entscheidung der Vernunft entsagt, ist gleich dem Menschen der sein eignes Antlitz vergessen hat [117]). Das Vernunftgemäße fällt mit

---

112) Dissert. II, 19, 10 sqq.

113) Dissert. III, 22.

114) Dissert. II, 11, 1 sqq. 17, 1. III, 10, 6. vgl. fragm 8.

115) Dissert. I, 1. 4, 19. Man. 1, 5 6 Dissert. I, 25, 1 II, 5, 4. — I, 29, 1. II, 16 IV, 10, 26.

116) Dissert. I, 1, 23 29, 12. II, 1, 22. 23, 19. III, 3, 10. — I, 1, 7 sqq II, 1, 4 16, 24 III, 3, 18. 26, 34. Fragm. 180. Man. 6 *τί οὖν ἐστι πάν; χρῆσις φαντασιῶν.* — die Vernunft *ἡ χορηστικὴ δύναμις τοῦς φαντασίαις*, Dissert. II, 1, 18. — jedoch will Ep den stoischen Determinismus nicht aufheben, Ib. I, 28, 6. vgl III, 3, 2. 7, 15.

117) Dissert III, 3, 1 *ὕλη τοῦ καλοῦ, καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν.* vgl. Man. 29, 7. 33. — Dissert I, 2. 14 *ὁ γὰρ ἅπαξ εἰς*

dem Naturgemäßen und Gottgefälligen zuſammen; in der Vernunftgemäßheit und der Freiheit beſteht unſre Gottähnlichkeit; kraft ihrer ſind wir mit der Gottheit ſo verbunden als wären wir Theile derſelben; denn Geiſt, Erkenntniß und Vernunft iſt die Weſenheit Gottes und fällt mit dem Guten zuſammen [118]). Rufen wir daher im Streben nach dem Guten, Gottes Hülfe an, eifern ihm nach, läutern wir das Leitende in uns, ſeien wir rein mit dem Reinen in uns und der Gottheit; denn in uns lebt der Wahrſager, der die Weſenheit des Guten und Böſen uns verkündigt; er iſt der Dämon, das Göttliche in uns [119]). Um jedoch zur Fertigkeit in der Anwendung des ſittlich Guten zu gelangen, bedarf es der Uebung, und dieſe muß fortwährend auf Beherrſchung unſrer Vorſtellungen und damit zugleich der Affekte gerichtet ſein, welche ſelber wiederum Vorſtellungsweiſen ſind, die uns drängen und drücken. Dieſer erſten weſentlichſten Uebung muß eine zweite auf das Angemeſſene (die Pflicht) gerichtete hinzukommen, und ihr eine dritte, die Gewißheit und Wahrheit feſtſtellende, jedoch letztere nicht die erſteren verdrängen wollen [120]). Alles was außer unſrer Wahl liegt, ſollen wir gemäß der aus in der Weltordnung angewieſenen Stelle, in vertrauensvoller Ergebung der Lenkung und Leitung der Vorſehung anheim ſtellen, deren All und Jedes beherrſchendes Walten der unbefangenen und dankbaren Betrachtung der Ereigniſſe nicht entgehn kann [121]). In dieſem gläubigen Ver-

---

τὴν περὶ τῶν τοιούτων σκέψιν καὶ τὰς τῶν ἐκτὸς ἀξίας συγχωρεῖς καὶ ψηφίζων ἐγγὺς ἐστι τῶν ἐπιλελησμένων τοῦ ἰδίου προσώπου.

116) Dissert. I, 14, 6. II, 8, 1. 11. II, 10, 4. — I, 14 *οὐ θέλεις οὖν καθ' ἓν ἴσος εἶ τοῖς θεοῖς, ἐκεῖ που τίθεσθαι τὸ ἀγαθόν*, I, 3. 9. 12, 26. 16, 3. 14, 5 sqq

119) Dissert. I, 14, 14 *ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστὶ καὶ τίς τοῦτος χρεία φωτὸς εἰς τὸ βλέπειν τι παιδίσκε;* vgl. II, 18, 29. 19. — 14, 13. III, 22, 19. — Gottes ſollen wir gedenken, ihn als Helfer und Beiſtand anrufen (123). Damit hängt auch Mahnung zur Demuth zuſammen, Man. 22.

120) Dissert. II 18, 1. 29 III, 2, 6 sqq

121) Daß nicht auf dem äußeren Erfolg unſere Glückſeligkeit beruhe,

trauen und dem Bewußtſein deſſen zu bedürfen, um in allen Fügungen des Lebens, unter Entbehrungen und Leiden die innere Seelenruhe unwandelbar zu bewahren, ſpricht ſich der Geiſt dieſer neueren, man darf wohl ſagen veredelten, Stoa aus. Sie verzichtet auf Ableitung der Principien unſres Handelns und unſres Gottesbewußtſein, ſo wie auf organiſch gegliederte Theorie; anſtatt das Wiſſen um das Sittlichgute auf ein Inneweerden des Einklangs deſſelben mit der göttlichen Weltordnung zurückzuführen, ſchöpft ſie jenes Wiſſen aus dem unmittelbaren ſittlichen Gewiſſen und iſt nur beſtrebt dieſes in ſeiner Reinheit zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben [122]); iſt aber, fern von dem Hochmuth der älteren Stoa, der eignen Schwäche ſich bewußt und beſtrebt, ſich der höheren göttlichen Hülfe zu verſichern [123]), indem ſie ähnlich das Gottesbewußtſein als ein ſich durch ſich ſelber bewährendes unmittelbares Inneweerden faßt [124]), ohne an Ableitung oder dialektiſcher Entwickelung

ſchärfſt Ep durchgängig, hin und wieder auch in Bezug auf die Schickſale unſrer Angehörigen, ein, ohne jedoch die Liebespflichten zu verkümmern, und mit durchgängiger Beziehung auf das Vertrauen zu der göttlichen Vorſehung, vgl Ritter S. 222 ff. — So wird auch Unterwerfung unter die Weltordnung und die Pflicht, in ihr die angewieſene Stelle auszufüllen, eingeſchärft, Dissert. I, 12. I, 2. Man. 24. 37.

122) Dissert. I, 22. II, 11. Das Gute auf eine ἐμφυτος διάνοια zurückgeführt, im Unterſchiede von erworbenen Kenntniſſen, wie die mathematiſchen. — I, 22, 1 *μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις κατὰλληλως τῇ φύσει κτλ.* vgl II, 17, 1 sqq. 12, 5. ib. I, 2, 30 sqq., wie der Stier, der Löwe ſeiner Beſtimmung (*παρασκευή*) folgt, ſo auch der Menſch der ſeinigen. — Rückſichtlich des Glaubens an die göttliche Vorſehung begnügt ſich Ep. auf die überall ſichtbare Einheit, Ordnung und den Zuſammenhang im Weltganzen hinzuweiſen, Dissert II, 14. — Man. 31, 1 u. anderw.

123) Man. 48 *ἐνὶ δὲ λόγῳ ὡς ἐχθρὸν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον* (ὁ προκόπτων) vgl. fragm. p. 741. Dissert. III, 14. — II, 18 *τοῦ θεοῦ μέμνησο ἐκείνου ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην* vgl I, 3. und fr. 119 *συνεχέστερον νόει τὸν θεὸν ἢ ἀναπνεῖ* ib. 120.

124) Der Menſch iſt beſtimmt das Lob Gottes zu ſingen, Dissert. I, 16, ein Schauer (*θεατής*) und Ausleger (*ἐξηγητής*) ſeiner Werke zu ſein, ib. I, 6. vgl. IV, 1.

desselben oder gar, wie die ältere Stoa, an der Nachweisung sich zu versuchen, wie es mit dem polytheistischen Volksglauben vereinbar, ohne darum denselben aufheben zu wollen, Spuren der Wahrheit und Motive zur Sittlichkeit erkennt er auch in ihm an [125]). In dem Grade, in welchem Epiktet der anmaßlichen Weisheit der älteren Stoiker entsagt und die Härte ihrer Bestimmungen mildert, namentlich dem Mitgefühl und der Liebe Raum gibt, nähert er sich dem Sokrates und Plato an; in dem durchgängigen Rückgang auf die unmittelbaren Anforderungen des Gewissens auch den Kynikern, ohne deren Verläugnung der Sitte zu theilen: so daß wir Hinneigung zu der Richtung der Eklektik auch bei ihm nicht verkennen können; eine Theorie derselben zu unternehmen, würde seinem Standpunkte widersprochen haben.

4. In ähnlicher Weise faßt der Kaiser **Markus Aurelius Antoninus** die stoische Lehre in seinen Selbstunterredungen auf. Er schließt sich vorzugsweise dem Epiktetus an, ist der Absicht seiner Schrift zufolge, noch weniger als dieser auf wissenschaftliche Gliederung seiner Lehren bedacht, dagegen mehr auf Beachtung seiner inneren persönlichen Zustände und Angelegenheiten. Auch er legt kein Gewicht auf theoretische Forschung, die nicht unmittelbar auf Verkehr mit dem eignen Dämon, Einkehr in denselben und seine Pflege zurückführen, und schon er strebt nach der demnächst von Plotinus und seiner Schule verfolgten Vereinfachung seiner selber [126]). Bei ihm dieselbe Sonderung des Gebietes unsrer freien Selbstbestimmung, d. h. der Herrschaft über unsre Vorstellungen und Affekte, von den äußeren Fügungen unsres Lebens und rücksichtlich letzterer dieselbe fromme Ergebung in die göttliche Vorsehung, nur noch entschiedener ausgesprochen; nicht äußeres Behagen, überhaupt nichts Aeußeres, kann Ruhe und Wohlsein gewähren, sondern das Innere allein ist die unversiegbare Quelle

125) Dissert. II, 20, 32 sqq. c. 7. Man. 31, 5. c. 32.

126) vgl. Nic. Bach, de Marco Aurelio Antonino. Lips. 1826. — I, 7 und an a. St. — II, 13. 11. III, 12. IV, 3. VII, 28. 59. XII, 3. V, 5. XII, 33. VIII, 148. — IV, 26 ἁπλοῦν σεαυτόν.

der Glückſeligkeit [127]). Um die Beſtand- und Werthloſigkeit der äußeren Güter zu veranſchaulichen, bedient er ſich des Bildes vom ewigen ſtetigen Fluſſe der Dinge, ohne jedoch in die entſprechende ſtoiſch heraklitiſchen Lehre irgendwie weiter einzugehn und mit Hervorhebung der darin, als Geſetz und Ordnung der ewigen Vernunft, waltenden göttlichen Vorſehung [128]). Auch den Dämon in unſrem Innern führt er ſeinem Weſen und Urſprung nach unmittelbar auf die Gottheit zurück [129]). Streng gegen ſich ſelber, iſt der kaiſerliche Stoiker noch milder als Epiktet in der Beurtheilung der Fehler Andrer; er will auch die Undankbaren und feindlich ihm Entgegentretenden lieben, ihnen zur Rückkehr auf den rechten Weg behülflich ſein [130]). Und wie hätte der Herrſcher, gleich dem Epiktetus, ſich ausſchließlich in ſich ſelber zurückziehn, wie nicht die Verpflichtung entſchiedener betonen ſollen, als Glied der Menſchheit, für die Menſchheit und zunächſt für ſein engeres Vaterland zu wirken? Er ſpricht durchgängig zugleich als Menſch und Römer [131]). Nur der Glaube an perſönliche Fortdauer fehlt auch dieſen Stoikern; ſie getröſten ſich der Rückkehr des Ich zu ſeinem Urquell, der Gottheit, ohne auf die weiteren Annahmen der alten Stoa zurückzugehn [132]).

Man möchte dieſe ſpäteren Stoiker den Myſtikern des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts vergleichen, die im Ueberdruß an der Scholaſtik und ausſchließlich bedacht auf das Seelenheil, zur Vertiefung und Verinnerung der geoffenbarten Lehren zurückkehrten. Und ihre Wirkſamkeit iſt eine ähnliche geweſen; die

127) V, 19. II, 13. III, 12 V, 19 u. ſ. w. X, 1. III, 12 II, 3 IV, 29.

128) VII, 19 II, 14. — IV, 43. V, 23. VI, 17. IX, 19. 28 — II, 3. 11. 16. III, 11 VI, 44. XII, 5 u. ſ. w. Mit Hervorhebung der durchgängigen Einheit der Natur II, 1. IV, 40. IX, 8 9. III, 2. XII, 30. — IX, 27 I, 17.

129) II, 1. 4 5. III, 6. 16. V, 27. 23. XII, 26.

130) VII, 22 26 VIII, 8 II, 1. III, 11

131) V, 1. VI, 7. III, 4. 5. 29. II, 5 6. 13. 16 17. III, 16 u. ſ. w.

132) Epict. Dissert. III, 13, 14. 24, 93. — M. Aurel. IV, 21. 14 V, 16. 21. 33.

ins spätere griechische Mittelalter waren ihre Schriften, namentlich die epiktetischen, Bücher der Erbauung. Von einer Wiedererweckung der altstoischen Theorie hören wir Nichts; die Schrift des Kornutus (S. 125, 256) über die Götter ist lediglich eine historisch literarische Zusammenstellung der stoischen Versuche mit dem polytheistischen Volksglauben sich zu einigen.

5. Neben dieser Vereinfachung der stoischen Ethik macht sich in derselben Zeit eine ursprünglich aus gleichem sittlichen Bedürfniß hervorgegangene Erneuerung der kynischen Lehren geltend. Persönliche Selbständigkeit durch Bedürfnißlosigkeit und Abkehr von dem Verderbniß der Zeit, ist das angestrebte Ziel dieser Richtung. Männer ernsten, wenn auch beschränkten Sinnes, suchen in ihr Schutz gegen die furchtbar anwachsende, bodenlose Entsittlichung. Ohne Hoffnung die Massen zu bekehren, wollen sie nur sich selber retten und durch ihr Beispiel auf Einzelne wirken. So schildert uns Seneka seinen und des Paetus Thrasea Freund Demetrius[133]) und Lucian den Demonax zur Zeit der Kaiser Hadrianus und Antoninus Pius[134]). Vom Oenomaus aus Gadara, Zeitgenossen des Hadrian, ist nur zu bemerken, daß er dem polytheistischen Aberglauben entgegentrat[135]) und die Freiheit der Selbstbestimmung durch den stoischen Determinismus nicht beschränkt wissen wollte[136]). Die vorherrschend negative Richtung dieser Männer ward durch andre zu Uebertreibungen und eitlen Schaustellun-

---

133) Seneca de Benefic. VII, 1. 8 sq. Ep 62 und anderw. Tac. Annal. XVI, 34. Weniger günstig urtheilen Tac. Hist. IV, 40 und Sueton. Vespas. 16 über ihn

134) S. Lucians Demonax und Cynikus. — Er wird (Demon. 5) als Eklektiker bezeichnet. Auch er, gleichwie Oenomaus, entsagte dem polytheistischen Volksglauben. Ib. 11. 65 sq.

135) Ueber die Zeitbestimmung Syncell. p. 659 Dind. — Julian. Orat. VII, 209 sq. Spanh., bezeichnet die gegen den Polytheismus gerichtete und von ihm verspottete Schrift als τὸ κατὰ τῶν χρηστηρίων, Euseb. Praep. V, 18 extr. VI, 6 extr. γοήτων φωρὸς. Gegen den Glauben an die Orakel gerichtete Bruchstücke aus derselben ib. V, 19—36.

136) Euseb. ib. VI, 7.

gen mißbraucht, hinter denen nicht selten schmutzige Hab- und Genußsucht sich verbarg [137]).

II. Die Thätigkeit der Peripatetiker dieser Jahrhunderte, Alexanders von Aegae, Lehrers des Nero, Adraſtus aus Aphrodiſias, Herminus, Ariſtokles von Meſſene, Alexanders Aphrodiſienſis, war, wie früher bemerkt worden, gleich der ihres Vorgängers, Andronikus von Rhodus, vorzugsweiſe auf Erklärung der ſchwierigeren ariſtoteliſchen Schriften und Verbeſſerung der Texte gerichtet, und ihr nüchtern kritiſcher Geiſt wirkt nicht nur in den vortrefflichen Paraphraſen des Themiſtius (im vierten Jahrh.) nach, ſondern hat auch die Miſchſucht der ſpäteren neuplatoniſchen Ausleger einigermaßen zu zügeln vermocht. Doch konnte tiefer eingehende Erörterung einzelner Lehrpunkte auch in den Kommentaren und hiſtoriſchen Darſtellungen der ariſtoteliſchen Lehren nicht fehlen, wie rückſichtlich des Soſigenes und Nikolaus dem Damaskener aus einzelnen Angaben ſich nachweiſen läßt [138]) und wie wir aus den erhaltenen Büchern Alexanders des Aphrodiſiers erſehn. Er vertheidigt die ariſtoteliſche Ethik gegen ſtoiſche Einwürfe [139]), die Lehre von der Weltewigkeit gegen die Platoniker [140]), die von der Willensfreiheit wiederum gegen die Stoiker [141]), fern von Synkretiſtik, wenn auch ohne die Probleme gerade in ihrer Tiefe zu faſſen. Nur in ſeiner Lehre von den allgemeinen Begriffen, von der Seele, vom Verhältniß Gottes zur Welt, möchte ſich einige Annäherung an Strato den Lampſakener, wenn nicht an die Stoiker, finden [142]). Beſtimm-

137) Wie Lucian, de morte Peregrini u. an a. St. es ſchildert.

138) vgl. meine (56) angeführte Abhandlung.

139) Ἀπορίαι καὶ λύσεις ed Spengel, passim. vgl de Fato 17. Orell

140) Aporiae I, 18.

141) de Fato. vgl. de Anima II, 159 sqq. Apor I, 4. Das Nähere darüber bei Ritter IV, 256 ff. und Zeller S. 421 f.

142) Alex. will die allgemeinen Begriffe auf Abſtraktion aus den Einzeldingen zurückführen, ihnen keine Subſiſtenz zugeſtehn, de Anim. I, 139, b. II, 143; wie Strato, keine vom Körper trennbare Seelenthätigkeit und nichts Ewiges, Unvergängliches in dieſer anerkennen, ſondern nur die Unterſchei-

tere Hinneigung zu letzteren scheint beim Lehrer des Alexander, dem Messenier Aristokles stattgefunden zu haben [143]), verbunden mit dem Versuch die wesentliche Uebereinstimmung des platonischen und aristotelischen Lehrgebäudes nachzuweisen. Zu bedauern daß sein Werk von der Philosophie, welches eine kritische Uebersicht über die philosophischen Theorien und Lehrgebäude der Griechen enthalten zu haben scheint, nur in Bruchstücke auf uns gekommen ist [144]).

III. Finden wir nun schon bei den Peripatetikern des zweiten Jahrhunderts einige Hinneigung zu Ergänzung und theilweiser Umbildung der aristotelischen Lehre, so tritt noch entschiedener bei den Platonikern eine synkretistische Richtung, freilich in sehr verschiedener Weise und in verschiedenem Grade, hervor. Arius Didymus, von unbestimmtem Zeitalter und schwerlich schon Zeitgenosse Cicero's, ist wahrscheinlich in den beiden von ihm angeführten Schriften vorzugsweise historisch verfahren [145]). Der-

dung eines blos möglichen (νοῦς ὑλικός) und eines durch Entwickelung der Anlagen verwirklichten Geistes; er setzt an die Stelle des aristotelischen energetischen Geistes die jedesmalige Einwirkung der Gattheit (de Anima passim), und hält mit der Stoa das Herz für den Sitz der Vernunft, Ib. Eben so führt er die Verschiedenheiten der Lebensprincipien auf die Verschiedenheit des unreineren aber reineren Stoffes, und diese wiederum auf das kleinere aber größere Maß des beigemischten göttlichen Feuers zurück, Apor. II, 3. Sehr unklar sind seine Bestimmungen über den Unterschied von Naturausstattung und Bersetzung vgl. Zeller S. 426 f.

143) de Anima f. 144—145. Die Beziehung dieser Stelle auf Aristokles, und daß mithin anstatt Ἀριστοτέλους mit Zeller (429, 1) Ἀριστοκλέους zu lesen sei, scheint mir unzweifelhaft. Eben so die in d. St. bezeichnete Erklärung des energetischen Geistes als Wirkung des göttlichen Geistes in einem zu seiner Aufnahme geeigneten Organe, welche Geeignetheit dann wieder auf das Uebergewicht des Feuers in der materiellen Mischung zurückgeführt wird, — mit Annäherung an die Stoa.

144) Die Bruchstücke b. Euseb. Pr. Ev. XI, 3. XIV, 17 sq. XV, 14. — Es wird die Ideenlehre als nur der Ergänzung bedürftig und als Vollender derselben Aristoteles bezeichnet.

145) Bruchstücke aus s. Schrift περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι, b. Euseb. Pr. Ev. XI, 23, aus s. ἐπιτομή ib XV, 15. 20.

kyllides und Thrasyllus, letzterer zur Zeit Tibers, hatten mit Eintheilung und Anordnung der platonischen Dialoge sich beschäftigt, Eudorus dagegen, wahrscheinlich unter Augustus, scheint in seinen Kommentaren zu dem platonischen Timäus und einigen aristotelischen Schriften Plato's Lehren gegen Aristoteles aufrecht zu halten bestrebt gewesen zu sein, und Alexander Aphrodisiensis ihn, wenn nicht den späteren Atticus, zu berücksichtigen [146]). Entschieden dagegen treten aller Mischung platonischer, aristotelischer und stoischer Lehren Kolotius Taurus unter Antoninus Pius, Lehrer des Gellius, und der etwas spätere Attikus entgegen [147]). Und freilich mochten diese Männer sich wohl gedrungen sehn dem unkritischen Verfahren zu widerstreben, mit welchem selbst Plutarch aus Chäronea (in der Mitte des ersten und wie es scheint den ersten beiden Decennien des zweiten Jahrhunderts) die Differenzen zwischen Plato und Aristoteles auszugleichen bemüht wor.

2. Er bestreitet zwar mit nicht sonderlich zugespitzten Waffen, nicht blos die epikureischen sondern auch die stoischen Lehren [148]), tritt als ächter Platoniker auf, will nur sein Ausleger sein [149]), jedoch bei Ploto schon eigenthümlich aristotelische Lehren finden, wie die von den Kategorien [150]), gibt hin und wieder der Skepsis nach

146) Zum Timäus v. Plutarch de an procreat. 3. 2. 16, 1 8 angeführt. Ueber s. Kommentare zu aristotel Schriften s. m. Abhandlung (56) S. 275. Strabo führt einen Eudorus als seinen Zeitgenossen an XVII, 1, 5 Dessen Schrift, *Ἀναλύσεις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν*, Stob Ecl. II, 46 sq. scheint vergleichend verfahren zu sein. — Alex. Apor. I, 10. vgl. Attikus bei Euseb. Pr. Ev. XV, 5. 1]

147) Suid. s v. *Ταῦρος*. Gell. XII, 5. I, 26. VI, 13. 14. — Attikus bekämpft bei Euseb. Pr Ev. XV, 4 eqq. 12. 13 besonders die von den platonischen abweichenden Lehren des Aristoteles.

148) vgl. zum Folgenden K. Eichhoffs Programme über Plutarchs Morsila Duisb. d. d. J. 1839 f. — Plut in s. Schriften adv Colotem, non posse suaviter vivi sec. Epic. — de Stoicorum repugn., de communi notionibus adv. Stoicos und anderwärts

149) Qu conviv. IX, 5, 2. de facie in Lune 6. de Virt moral. 3 u. s. w.

150) de An. procreat. 23.

und nähert sich wiederum den Stoikern an, indem er die Weltseele dem Verhängniß gleich stellt, unendlichen Kreislauf des Werdens und Wiederbringung der Dinge behauptet [151]). Die Richtung seines Zeitalters zeigt sich auch darin bei ihm, daß er Erforschung des Sittlichen für das Endziel aller Philosophie hält und der Logik und Ethik einen nur untergeordneten Werth zugesteht [152]). In seiner Ethik und der ihr zu Grunde gelegten Eintheilung der Seelenvermögen verbindet er Platonisches mit Aristotelischem und schließt sich namentlich der Lehre vom Mittelmaß an [153]). Nicht jedoch will er nach dem Vorgange des Antiochus an einer Theorie der Eklektik sich versuchen, sondern nur den Platonismus hie und da ergänzen, das Aristotelische auf ihn zurückführen und Uebereinstimmung desselben mit einzelnen wesentlichen Lehren der Stoa nachweisen. Ihm in Vergleich mit den bisher berücksichtigten Eklektikern eigenthümlich ist, daß er, indem er auf Erkenntniß der Gottheit verzichtet [154]), zur Befriedigung seines religiosen Bedürfnisses, obgleich den Aberglauben bestreitend [155]), nicht blos zur griechischen sondern auch zur ägyptischen Mythologie seine Zuflucht nimmt und auf die Weise die demnächst zu betrachtende Mischung orientalischer und griechischer Anschauungsweisen vorbereitet. Sein Lehrer Ammonius wird als Urheber oder Erneuerer der Synkretistik bezeichnet [156]), — ob mit Recht, und in welcher Weise er verfahren

151) de sera num. Vind. 4 14 de primo Frigid 22 Quaest. conv. VII, 1 — de Fato 2. Stoic. rep 38 sq commun. Not. 31. u. s. w. Auch in seiner Ethik findet sich hier und da Anlehnung an die neuere Stoa; vgl. Schreiter de doctr. Plutarchi theol. et moral, in Illgens Zeitschrift für histor. Theologie. v. 3

152) de prof. in Virt. 7. vgl die untergeschobene Schrift Educ. puer. 10.

153) de *El* ap. Delph. 13. 15 — Def. orac. 36. vgl. de virt. moral. 3. — ibid. 4. 5 sq. vgl. c 12 de prof. in virt. 3. 13.

154) de sera num. Vind. 4. 14

155) in seiner Schrift *περὶ Δεισιδαιμονίας* vgl. Ritter IV, 563 ff

156) Aus den häufigen Anführungen desselben bei Plutarch ergibt sichs nicht.

sein mochte, vermögen wir nicht zu bestimmen. Tiefe der Forschung und gründliche Kritik wird man in Plutarchs philosophischen Schriften vergeblich suchen; aber nicht blos durch die ihnen zu Grunde liegende außerordentliche Belesenheit sondern auch durch die Zuverlässigkeit der Angaben haben sie unschätzbaren Werth für uns, und das in ihnen sich aussprechende treue und warme Gemüth muß ansprechen, auch wo es in seiner eigenthümlich gelehrten Mystik einem unklaren Ziele nachstrebt.

3. Nicht minder will der mit Plutarch in mancher Beziehung zusammentreffende Rhetor Maximus Tyrius, unter den Antoninen und Kaiser Kommodus, Platoniker sein, und durch Abschwächung der platonischen Lehren gelingt es ihm leicht, die gleichfalls abgeschwächten aristotelischen, stoischen und kynischen mit jenen in Uebereinstimmung zu bringen. Der platonischen Idee des Guten schiebt er die kontinuirliche unbedingte Denkthätigkeit des aristotelischen absoluten Geistes unter und stoisirt wiederum in andren Beziehungen [157]). Aber vor Allem auf die jedesmal beabsichtigte rhetorische Wirkung bedacht, erklärt er sich nach Maßgabe der Veranlassung über denselben Gegenstand in sehr verschiedener Weise. Einheitigkeit seiner Ansichten scheint er nicht einmal angestrebt zu haben. Mag er den Plutarch an Korrektheit und Eleganz der Diktion überlegen und das Studium seiner Reden für Geschichte der Sprache von Wichtigkeit sein, für Philosophie und ihre Geschichte sind sie von ohngleich geringerer Bedeutung als die plutarchischen Abhandlungen, und unerfreulich durch die fast durchgängig hervortretende Unterordnung der Gedanken unter den Zug und Glanz der Worte. Eine ähnlich schillernde Darstellung der platonischen Lehren finden wir in der Einleitung des Alcinous und dem dem Albinos zugeschriebenen Abrisse der platonischen Theorie [158]), in dem Bruchstücke des Severus (um die Mitte des zweiten

157) Dissertat. XVII, 1 extr. u. anderw. — vgl. Ritter S. 245 ff. Zeller 438 ff

158) vgl Ritter S 244 f. Zeller 443.

Jahrhunderts)[159] und den philosophischen Abhandlungen des Apulejus (um dieselbe Zeit). Auch bei letzterem, dem dichterischen Rhetor, findet sich Orientalisches eingemischt[160].

4. Selbständiger verfährt der gelehrte Arzt Klaudius Galenus, geboren 131, lebt er bis unter Kaiser Severus. Er will sich keinem der verschiedenen Lehrgebäude anschließen, kommentirt aristotelische, platonische und chrysippische Schriften, neben den hippokratischen, will gegen die Angriffe der Skepsis Sinneswahrnehmungen vermittelst der ihnen einwohnenden Evidenz (ἐνάργεια), die Bennusterkenntniß durch Nachweisung der wesentlichen Uebereinstimmung in der Auffassung der allgemeinen Begriffe aufrecht halten, fügt den aristotelischen vier Arten der Ursächlichkeiten als fünfte die der Mittel (δι' οὗ) hinzu, bestreitet die stoische Annahme von der Körperlichkeit der Qualitäten, hegt Bedenken gegen die Unkörperlichkeit der Seele und will die Unsterblichkeit derselben weder behaupten noch verneinen; die Untersuchung über ihren Sitz behält er der Arzneiwissenschaft vor. Die Fragen nach der Einheit der Welt und ihrer Ewigkeit beseitigt er, weil die Entscheidung derselben werthlos für unser sittliches Handeln sei; ja auch die nach der Wesenheit der Gottheit und ob die Welt durch blindwirkende Ursachen, oder durch die Gottheit gebildet worden sei. Dagegen hält er die Ueberzeugung vom Dasein der Gottheit und vom Walten der göttlichen Vorsehung fest; denn die nach Zwecken gebildete und aufrecht erhaltene Weltordnung trete uns überall unverkennbar entgegen. Und eben so ist er überzeugt daß die übrigen Ursächlichkeiten der der Zweckursächlichkeit untergeordnet sein müßten[161]. Seinen Schriften (die erhaltenen sind nur

159) Eusob. Pr Ev. XIII, 17. Es kommen einige Anführungen bei Jamblichus und Proklus hinzu, s. Zeller 442.

160) s. Zeller 541 f.

161) Auch hier muß ich mich begnügen auf die weiteren Ausführungen und dazu gehörigen Belegstellen bei Sprengel, Beiträge z. Geschichte der Medicin I, 117—195, Ritter 263 ff und Zeller 446 ff zu verweisen.

ein Bruchstück der von ihm verfaßten)[162]) verdanken wir gleich denen des Plutarch, sehr bedeutende Beiträge zur Geschichte der vorangegangenen Philosophie; aber bei aller Anerkennung seiner umfassenden Gelehrsamkeit, seines behutsam prüfenden Sinnes und theilweisen Scharfsinns, können wir doch nicht sagen daß es ihm gelungen sei einen neuen Weg der Forschung anzubahnen oder früher betretene zu vertiefen. Er ist ein vorzugsweise dem Plato und Aristoteles sich anschließender, jedoch auch hie und da von der Stoa entlehnender Eklektiker, nur freier von dem unkritischen Streben andrer Männer dieser Richtung das Verschiedenartige zu einigen.

Auch die neuere Skepsis scheint, wie schon bemerkt worden ist (S. 234), Vermittelung mit der dogmatischen Philosophie hie und da angestrebt zu haben; doch ist was wir über Phavorinus, unter Hadrian, namentlich durch Galenus erfahren, zu aphoristisch, um seinen Standpunkt genau ermessen zu können.

Dritte Abtheilung.

1. Die Anfänge einer andren Richtung der Eklektik, wenn man nicht lieber die bisher betrachtete als eine vorzugsweise eklektische und die gegenwärtig zu erörternde als eine synkretistische bezeichnen will, treten schon bei Plutarch hervor.

Plutarch geht von platonisch aristotelischen, hie und da storch gefärbten Begriffsbestimmungen aus und in der Lösung der daran sich knüpfenden Probleme zu Anschauungsweisen über, die mehr dem Orient als dem Occident angehören. So wenn er das Wesen Gottes als das Seiende, Eine und Gute, als die reine Vernunft faßt und gegen die Verwechselung desselben mit den versinnlichenden Vorstellungsweisen, anthropopathischen Mythen und Zurückführung der Götter auf Naturwesen und Naturpraeesse eifert, dann aber sich nicht begnügt der göttlichen Kausalität einen ewigen

162) Das Verzeichniß bei Galenus de libris propriis

bestimmungslosen Stoff, wie immer näher gefaßt, vorauszusetzen, sondern zur Erklärung des Bösen in der Welt, um den Begriff der vollkommnen göttlichen Kausalität rein zu halten, ein böses Princip voraussetzt und nun dasselbe aus dem Andren (θάτερον) Plato's und besonders aus dessen vorübergehender Erwähnung einer bösen Weltseele herauszudeuteln sucht, vorzüglich jedoch Anhaltspunkte dafür im persischen Ahriman, dem ägyptischen Typhon und den Mythen vom Hades und Ares findet. Gelöst hatte die griechische Philosophie allerdings das Problem nicht und den Mangel befriedigender Lösung lieber durch nicht ganz klare Andeutungen bezeichnen als der ihr antipathischen, wenngleich damals schon bekannten, Vorstellung von einem radikal bösen Princip sich hingeben wollen. Die Scheu vor fremdartigen Vorstellungsweisen war zu Plutarchs Zeit bereits überwunden und er bemüht sich nur, nicht ohne grübelnden Scharfsinn, die gewählte Erklärungsweise mit den platonisch-aristotelischen Lehren einigermaßen in Einklang zu bringen. Er kehrt zurück zu der Annahme eines ungeordneten, jedoch nicht schlechthin qualitätslosen, regellos bewegten Stoffes, welcher gegen Gutes wie Böses indifferent, nicht ohne Sehnsucht zum Guten und Göttlichen sei, dem bösen Princip dagegen weist er eine Mittelstellung an zwischen der mit göttlicher Kraft erfüllten Weltseele und jenem Urstoff, und durch den platonischen Ausdruck einer bösen Weltseele, den er als die der Ordnung entgegenstrebende Kraft faßt, veranlaßt, unterscheidet er einen guten und bösen Theil der Weltseele, indem er aus ersterem die Vernunft und die Willensfreiheit, aus letzterem die Sinnlichkeit und die vernunftlosen Triebe ableitet, mit näheren Bestimmungen, in die hier einzugehn nicht der Mühe lohnen möchte. Daran knüpft sich ihm dann die Vorstellung von Mittelwesen, die nicht wie der höchste Gott schlechthin vollkommen, sondern auch dem Unvollkommnen, ja dem Bösen, zugänglich seien; von der das Weltall erhaltenden Vorsehung des obersten Gottes unterscheidet er die den himmlischen Göttern anvertraute Fürsorge für die sterblichen Wesen und für Aufrechthaltung der Gattungen; von dieser wiederum die den Dämonen angewiesene Führung der menschlichen Handlungen. Die Dämonen,

für Lust und Unlust empfänglich, sind denn auch der Verführung durch's böse Princip ausgesetzt und zerfallen in gute und böse. Mit besonderer Vorliebe bildet er seine phantastische Dämonologie und die Lehre von den dämonischen Einwirkungen auf die menschliche Seele aus; namentlich führt er das Weissagungsvermögen darauf zurück. Der Glaube an Dämonen war allerdings dem griechischen Alterthume keineswegs fremd und auch hie und da in die Philosophie eingedrungen, zu einer Theorie aber entwickelt, wie wir sie bei Plutarch und in wachsender Willkürlichkeit in der späteren griechischen Philosophie finden, war sie nicht. Wenn Plutarch ferner, nach Plato, die Verdunkelung der Seele durch die Verkörperung derselben hervorhebt, so genügt ihm nicht das von diesem ergriffene Heilmittel, Erhebung zu der Welt der ewigen unveränderlichen Ideen, er verweist auf leidentlich enthusiastische Hingabe an höhere göttliche Erweisung, die zwar nicht ohne Selbstthätigkeit, jedoch um so reiner in uns hervortritt, je mehr die eigne Thätigkeit zurückgedrängt werde. Da werden denn die Dämonen als Vermittler bezeichnet und äußere Mittel, wie die Dämpfe der pythischen Höhle und enthaltsames Leben, wie das der Isispriester, zur Erregung des leidentlichen Enthusiasmus und der Empfänglichkeit für die göttliche Einwirkung, empfohlen. Mochte er nun auch den versinnlichenden Vorstellungsarten des Polytheismus und dem Glauben an Nationalgottheiten entschieden entgegentreten, — in der Ueberzeugung von der zu Grunde liegenden Einheit des Göttlichen und der göttlichen Vorsehung, will er die Gottheiten aller Völker verehren, und um die Identität der griechischen und barbarischen, besonders ägyptischen nachzuweisen, durch gewaltsame der griechischen Sprache entlehnte Etymologien, die Namen der letzteren auf die der ersteren zurückführen [163]). So erweitert er das Gebiet der vorangegangenen Synkretistik und leitet zugleich zu dem demnächst so eifrig verfolgten phantastischen Spiele mit mythologischen Deutungen über. Sehr natürlich daß dieser zwischen Oke-

163) Rücksichtlich der Belegstellen verweise ich auf die vorher (151) angeführte Schrift Schreiters und auf Ritter 503 ff. Zeller 424 ff.

dent und Orient oscillirende Standpunkt Plutarchs nicht frei von Widersprüchen durchgeführt werden konnte.

Einen ähnlich schillernden und orientalischen Vorstellungsweisen entgegenkommenden Platonismus finden wir bei Apulejus und Maximus Tyrius[164]).

2. Man sucht zunächst hinter dem offenbaren Sinn der philosophischen Lehren einen ihnen zu Grunde liegenden tieferen Geheimsinn, unternimmt durch Deutung der Mythen und Kulte griechischer und nicht griechischer Religionen jene zu ergänzen und sehnt sich unmittelbarer göttlicher Offenbarung theilhaft zu werden. In letzterer Rücksicht sieht man nach Mitteln sich um, über den Bereich des vermittelnden Denkens hinaus, dem Göttlichen sich zu nähern und glaubt durch asketisch beschauliches Leben, durch Opfer und Geheimdienste, namentlich durch Hinwendung zu göttlichen Mittelwesen den Zweck erreichen zu können. Es genügte nicht mehr dem bisherigen Lehrgebäude angehörige, aus ihrem Zusammenhang genommene Glieder zu gemischten Theorien zu einigen; man griff über sie hinaus und hoffte durch Ergründung des verborgenen Sinnes der überlieferten Mythen und Mysterien, wenn man sie in ihren Wechselbeziehungen und ihren vielfach verschlungenen Fäden nach auffasse, dem Ziele sich anzunähern. Da war nun längst durch die aus Alexanders Eroberungen hervorgegangenen Monarchien und vermittelst der römischen Weltherrschaft der Orient dem Occident näher gerückt. Zu jenem wendete man sich mit sehnsüchtiger Erwartung und ward so mehr und mehr zu eigenthümlich orientalischer Anschauungsweise hingezogen, von der man früher nur vereinzelte Anregungen erhalten, welche durch das Uebergewicht des jugendlich griechischen Geistes sehr bald ein diesem entsprechendes Gepräge empfingen. Auch jetzt freilich wollte man auf eigenthümlich griechische Aneignung des vom Orient Entlehnten nicht verzichten; nur war die dazu erforderliche schöpferische Kraft erloschen; man verschmolz Griechisches und Nichtgriechisches, statt letzteres durch ersteres umzubilden.

---

164) ſ. Ritter 524 Zeller 559 ff.

Was dem Orient erborgt, was ursprünglich Griechisches nur dann wieder zu Tage gefördert worden, ist im Einzelnen schwer zu entscheiden, und wie man früher zu geneigt war und hin und wieder auch jetzt noch ist, auf den Orient zurückzuführen, was ganz wohl als Fortbildung griechischer Anfänge sich begreifen läßt, so verkennt man hie und da auch umgekehrt den großen Einfluß, welchen schon in den ersten beiden Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung der Orient auf den Occident ausübte; und zwar zuerst dadurch daß nicht nur orientalische Gottheiten und Kulte sondern auch einzelne orientalische Vorstellungen, die dem griechisch-römischen Alterthume fremd waren, jetzt in ihm Fuß faßten; demnächst dadurch daß das Westreich auch in die orientalische Anschauungsweise der Emanation allmählig sich einlebte. So lange der griechische Geist stark genug war des ihm Fremdartigen sich zu erwehren, konnte das ihm ursprünglich Antipathische, wie die Emanationslehre, in die Theorien des ersten Jahrhunderts und selbst der ersten Hälfte des zweiten nicht eindringen; weder in der früheren und späteren Stoa noch in der Synkretistik jener Zeit finden sich Spuren davon. Der dualistische Pantheismus der Stoiker, wenn man dieser Bezeichnung sich bedienen will, nimmt zu ihr nicht seine Zuflucht, wiewohl er durch Annahme derselben manche Räthsel seiner Anschauungsweise wenigstens scheinbar hätte lösen, manche Dunkelheit hätte aufhellen können. Ja, die stoische Theorie zeigt, wie fremd die Emanationslehre dem griechischen Geiste war. Auch Zeller (S 493) gesteht, daß das Streben nach übernatürlicher Offenbarung und die Sehnsucht nach einer über das Selbstbewußtsein hinausgehenden enthusiastischen Berührung des Göttlichen der griechischen Philosophie fremd geblieben war. Jene Sehnsucht und jenes Verlangen aber fanden ihre Befriedigung in den Anschauungen der Emanationslehre, von denen der Orient so durchdrungen war, daß es schwer sein möchte zu bestimmen, von welchem Theile desselben sie in die griechische Philosophie zunächst eingedrungen sei.

3. Nur sehr wenig bestimmt lassen zwei verschiedene Richtungen sich unterscheiden, eine vom Okeident ausgehende und zum Orient

ſich hinneigende, und eine unmittelbar vom Orient aus in den Occident eindringende. Namentlich iſt es von der Richtung der Neupythagoreer zweifelhaft, von welcher Seite ſie urſprünglich ausging. Cicero [165]) nennt ſeinen Zeitgenoſſen Nigidius Figulus Erneuerer pythagoriſcher Philoſophie. Wie ſich bei ihm ſchwerlich orientaliſche Myſtik gefunden haben wird, von welcher Cicero nichts weiß, ſo tritt ſie auch nicht in den den Pythagoreern untergeſchobenen Schriften, Timäus, Okellus Lukanus, den unächten Bruchſtücken des Archytas u. a. hervor, mag zu dieſen Fälſchungen die Liebhaberei des libyſchen Königs Jobates [166]) (nach Ritter, Juba II unter Auguſtus König von Mauritanien) oder Anderweitiges veranlaßt haben. Auch bei Moderatus (wahrſcheinlich unter Nero), dem Araber Nikomachus Gerafenus (wahrſcheinlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) und in den *Theologumenis arithmeticis* iſt das urſprünglich Griechiſche noch vorherrſchend; das Orientaliſche dagegen bei dem räthſelhaften Appollonius aus Tyana. Bei jenen neuen Pythagoreern findet ſich Ineinsbildung der Zahlen und Ideenlehre, wie ſie von den älteren Akademikern angebahnt war. Die Zahlen ſind ihnen Symbole der unſinnlichen Ideen, die beiden erſten Zahlen Zeichen der oberſten Principien, des göttlichen und weltlichen, die dann in verſchiedener Weiſe näher beſtimmt werden. Der angebliche Archytas unterſcheidet zwei Urweſen, das bildende und erhaltende (μορφή), das zerſtörende und verändernde (οὐσία oder ὕλη); Moderatus faßt ſie als Gottheit und unbeſtimmte Zweiheit, führt auf erſtere das Gute und die Vernunft, auf letztere das Böſe zurück; Nikomachus zufolge ſoll die Welt nach den dem göttlichen Geiſte einwohnenden Zahlen geordnet worden ſein. Willkürlicher noch iſt die weitere Entwickelung dieſer Zahlenſymbolik; auch ariſtoteliſche Begriffe werden ihr eingeflochten. In ihrer Ethik tritt beſonders Gleichſetzung von Glückſeligkeit (εὐδαιμονία) und Wohlergehn (εὐτυχία) hervor, und als Endziel, Wiedervereinigung mit der Gottheit durch

165) Cic. de Univ. c. 1.

166) David. Schol. in Arist. 28, 13. vgl. Ritter 513.

Enthaltung gan allem Unremen; letzteres namentlich der Nikomachus dem Arader. Ein ähnlicher Geist spricht in den in der Lebensbeschreibung des Atheners Sekundus (wahrscheinlich unter Hadrian) enthaltenen Antworten auf ihm vorgelegte Fragen sich aus. Entschiedener Orientalisches findet sich in den Ueberlieferungen aus dem Leben des Pythagoras; in der Unterscheidung guter und böser Dämonen bei Okellus dagegen nicht mehr als bei Plutarch u. A.[167]).

4. Obgleich bestimmter spricht sich der Geist des Orients in dem Wenigen aus was nur authentisch vom Apollanius aus Tyana in Phrygien (zur Zeit des Nero) erfahren. Er soll Schüler eines Pythagoreers Euxenas gewesen sein, zum Erwerb tieferer Erkenntniß zu den Magiern, den Gymnosophisten Indiens und nach Oberägypten sich gewendet und behauptet haben, auch Pythagoras habe seine Lehre durch Vermittelung Aegyptens aus Indien erhalten. Als Magier, welcher Domitians Ermordung gleichzeitig in Phrygien geschaut habe, wird er auch anderweitig erwähnt; die Lebensbeschreibung aber welche Philostratus unter Septimius Severus für dessen Gemahlin, angeblich nach den Aufzeichnungen eines Damis aus Ninive, ausarbeitete, beabsichtigt augenscheinlich ihren Helden als gottbegeisterten Philosophen, den kynisch-stoischen, namentlich dem Euphrates (angeblich unter Hadrian), wahrscheinlich auch dem Erlöser, entgegenzustellen, und zugleich in ihm das Ideal eines von den magischen Künsten des übrigen Orients freien, indisch-griechischen Weisen zu schildern. Auch die ihm beigelegten Briefe sind aller Wahrscheinlichkeit nach gefälscht; ächt ist wohl nur das Bruchstück bei Eusebius[168]). Es wird darin der höchste, über alle Berührung mit der Welt erhobene Gott von den untergeordneten Gottheiten unterschieden; jener soll ohne alle Opfer, auch ohne lautes Gebet, nur geistig angebetet werden, letzteren Verehrung durch Anzündung von Weihrauch,

167) s. die weiteren Ausführungen und Belegstellen b. Zeller 510 ff.

168) Praep. Ev. IV, 13. Im Uebrigen begnüge ich mich auf Ritter 494 ff. und vorzüglich Zeller 501 ff. zu verweisen.

Aufstellung von Bildern u. dgl. zu Theil werden. Als seinen, d. h des Philosophen, Beruf habe er, heißt es, Verbreitung der wahren Gotteserkenntniß und Gottesverehrung betrachtet, und in letzterer der Sonne als reinster sichtbarer Offenbarung der Gottheit sich zugewendet. Von Reinheit der Gesinnung und Abtödtung der Begierden will er den Menschen zu höherer Stufe bis zur Erlangung der Wunderkraft und Allwissenheit hinaufläutern.

Vierte Abtheilung.

I. 1. Die andre entschieden vom Orient, aber dem edelsten Theile desselben, ausgehende Richtung eklektischer Philosophie wird von einem Manne angebahnt, der an Tiefe des Geistes, Umfang des Wissens und selbst an Methode, die Philosophen des ihm vorangegangenen Jahrhunderts und des ihm folgenden weit überragt. Wir kommen erst hier, mehr als ein Jahrhundert zurückschreitend, auf den alexandrinischen Juden Philo, weil nicht nachweislich daß er Einfluß auf die bis jetzt erwähnten Männer geübt habe.

Versuche die griechische Philosophie auf orientalische Weisheit zurück zu führen, finden wir schon bei alexandrinisch griechischen Historikern; zu methodischer Durchführung dieser Annahme ist es wahrscheinlich erst durch alexandrinische Juden gekommen, deren schon viele unter Alexander und Ptolemäus Lagi nach Aegypten und vorzüglich in die Hauptstadt übergeführt waren, so daß sie in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, zur Zeit Philo's, schon zwei von den fünf Stadttheilen Alexandrias inne hatten und zerstreut auch andre Stadttheile bewohnten. Durch das von den Ptolomäern Soter und Philadelphus errichtete Museum, die Bibliotheken und den Verkehr mit den dortigen Gelehrten zur griechischen Philosophie herangezogen, begannen unwissenschaftlich gebildete Juden sehr bald an Ausgleichung derselben mit den Offenbarungen ihrer heiligen Bücher sich zu versuchen. Je fester sie aber vom göttlichen Ursprung der Lehren derselben überzeugt wa-

ren, um so weniger konnten sie weder als diesen widersprechend noch als ursprünglich und neu gelten lassen was sie in der griechischen Philosophie für wahr hielten. Daher von der einen Seite die Voraussetzung, das Wahre in ihr müsse ein wenngleich entfernter Ausfluß aus den geoffenbarten Büchern sein, von der andren Seite ihr Bestreben, durch tieferes Eindringen in den verborgenen Sinn dieser, die von ihnen für wahr gehaltenen Philosopheme als in jenen enthalten nachzuweisen. In ersterer Beziehung nahmen sie zu untergeschobenen oder gefälschten Büchern ihre Zuflucht, in der zweiten zur Unterscheidung eines Geheimsinns von dem buchstäblichen, und zu allegorischer Auslegung. Ob Spuren solcher Anbequemung an griechische Vorstellungsweisen schon in der griechischen Uebersetzung des alten Testaments der LXX sich finden, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Mit Aristobulus unter Philometor, um 150 v. Chr., tritt Richtung des Judenthums auf griechische Philosophie entschieden hervor. Schon er behauptete theils, längst vor den LXX habe es eine griechische Uebersetzung des A. T. gegeben, aus welcher Plato und Pythagoras ihre Lehren geschöpft hätten, und führte zur Bewährung seiner Behauptung ersonnene Verse des Orpheus, Linus, Homer und Hesiodus auf, theils suchte er anthropomorphistische Ausdrücke des A. T. allegorisch umzudeuten. So wollte er in den orphischen Gedichten, gefälschten natürlich, die mosaische Lehre von der göttlichen Weltschöpfung nachweisen. Bei der auf bestimmte Grundsätze (Kanones) zurückgeführten allegorischen Auslegung ging er von der Annahme aus, daß alles im Gesetz Enthaltene unmittelbaren Einfluß auf Belehrung der Menschen haben müsse, und daß der gesammte Inhalt des Gesetzes in einem verborgenen, durch tieferes Verständniß zu eröffnenden Zusammenhang stehe. In Erörterungen über Aristeas Entstehungsgeschichte der Uebersetzung der LXX (von unbestimmter Zeit), das vierte Buch der Makkabäer, das Buch der Weisheit, die Sekte der Therapeuten können wir hier nicht eingehn[169]).

169) Ich muß mich begnügen auf Bahrdt's geschichtliche Darstellung

2. Philo der Jude war von priesterlichem Geschlecht in Alexandrien geboren. Von früher Jugend an ganz den Wissenschaften lebend, ward er wahrscheinlich schon in vorgerücktem Alter durch die Bedrückungen welche seine Stammgenossen besonders unter Kaiser Kajus (Kaligula) zu erdulden hatten, genöthigt den öffentlichen Angelegenheiten sich zu widmen und mit vier andren seines Volkes eine Gesandtschaft nach Rom zu übernehmen, um Zurücknahme des Befehls, welcher auch von den Juden göttliche Verehrung für die Bildsäule des Kaisers in Anspruch nahm, auszuwirken und fernere Verfolgungen abzuwenden. Die Gesandtschaft langte im Winter 39—40, nach Beendigung des Krieges gegen die Germanen, in Rom an und war nach dort als der Statthalter Syriens, Petronius den wahrscheinlich im Frühling 40 erlassenen Befehl erhielt, die kolossale Bildsäule des Kajus im Tempel zu Jerusalem aufstellen zu lassen. Philo bezeichnet sich selber als den ältesten der Gesandten und in dem erst unter Klaudius abgefaßten Bericht als einen Greis, so daß die Annahme, er sei zur Zeit der Gesandtschaft gegen 60 Jahre all gewesen, mithin ohngefähr 20 Jahre v. Chr. geboren, Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wie wenig die Gesandtschaft ihren Zweck erreichte, beweist außer jenem Befehl, der Zorn des Kaisers über die Bitte des mild gesinnten Petronius die Vollstreckung des Befehls bis zu vollendeter Erndte verschieben zu dürfen. Nur der im Januar 41 erfolgte Tod des Kaisers rettete den Petronius, welchen hinzurichten er befohlen hatte. Von Philo's übrigen Lebensverhältnissen steht nur noch fest seine Reise nach Jerusalem. Eusebius' Behauptung, Philo sei noch unter Klaudius in Rom gewesen und mit dem Apostel Petrus bekannt geworden, gleichwie die des Photius, er sei zum Christenthum übergegangen, entbehren der Beglaubigung.

---

der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. 1834. Gfrorers Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie 1835. 2te Aufl. C. Georgii's Abhandl. über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, in Ilgen's Zeitschrift für historische Theologie 1839, 3tes Heft 69 ff. und auf Zeller's Gesch. III, 559 ff. zu verweisen.

3. Philo's Schriften, längere und kürzere Abhandlungen, zerfallen in mehrere Abtheilungen, deren erste und der Zeit nach auch muthmaßlich früheste, allgemein philosophisch und philosophisch-historischen Inhalts ist. Eine zweite wahrscheinlich erst im Greisenalter von Philo verfaßte, bezieht sich auf die Bedrückungen, welche die Juden damals zu erdulden hatten. Alle übrigen Abhandlungen Philo's betreffen die mosaischen Bücher. Voran steht eine Auslegung der Schöpfungsgeschichte; dann folgt nach der gewöhnlichen Anordnung eine Reihe allegorischer Erklärungen der folgenden Abschnitte der Genesis bis c. XLI, theils unter dem Titel Legis allegoriarum l. I—II, theils unter besonderen Ueberschriften; jedoch ist es nicht unwahrscheinlich, daß diese Ueberschriften erst später hinzugefügt wurden und die entsprechenden Abschnitte ursprünglich jenem Werke mit fortlaufender Bücherzahl, wovon sich noch einige Spuren in den Excerpten des Mönnichs Johannes und anderweitig finden, eingereiht waren. Diese Reihenfolge allegorischer Auslegungen scheint schon ursprünglich kein stetig fortlaufender Kommentar gewesen zu sein und einzelne Stücke später eingedüßt zu haben [170]). Als Zweck seiner Auslegungen bezeichnet Philo zu Anfang des erst genannten Werkes (de Mundi opificio) zu zeigen, wie das Gesetz und die Welt übereinstimmend seien und wie der dem Gesetz gemäß lebende ein Weltbürger sei. Denn Moses behandelt, heißt es im Leben desselben, die alten Geschichten so, daß nachgewiesen werde, wie derselbe Schöpfer und Vater des Alls und der wahre Gesetzgeber sei, daher wer diesen Gesetzen nachlebe, dem Gange der Natur sich anschließe, wer sie verletze, durch Naturereignisse, wie Sundfluth, Feuerregen u. dgl. gestraft werde, — kraft der Uebereinstimmung der Worte mit den Werken und dieser mit jenen. Es sollten daher aus den in der Genesis enthaltenen Nachrichten von guten und bösen Menschen, Belehrungen über die Anlagen des Menschen und seine Seelenzustände durch allegorische Auslegungen geschöpft, die betreffenden Personen theils als Kräfte theils als Zustände der Seele nachgewiesen werden, um

170) s. Dähne a. a. O. S. 1014 ff.

wie durch Zerlegung, zur Anschauung der Seele zu gelangen. Von den bisher berücksichtigten Schriften werden gesondert die auf die Gesetzgebung selber bezüglichen, und die Gesetze wiederum in ungeschriebene, d. h. solche eingetheilt, die lebendige Muster (κανόνες) des untadeligen Lebens, wie Enos, Henoch und Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph und Moses, und in die einzelnen oder geschriebenen, Gesetze im engeren Sinne des Worts. Von jenen Musterleben finden sich in den vorhandenen Werken nur die des Abraham, Joseph und Moses in besonderen Schriften bearbeitet [171]). Auch in ihnen fehlt es nicht an einzelnen allegorischen Deutungen; doch kommen sie nur beiläufig vor und sind nicht bestimmt, wie die der eigentlichen Allegorien, die Anlagen und Zustände der Menschen, der guten wie der bösen, auf allgemeine Naturverhältnisse zurück zu führen. Die geschriebenen Gesetze werden zuerst im Dekalogus, dann in verschiedenen besonderen Abhandlungen ihren näheren Bestimmungen nach erklärt. Zu den in den älteren Ausgaben, namentlich der großen Mangeyschen enthaltenen philonischen Schriften sind einige von Angelo Mai in florentiner Handschriften aufgefundene Bruchstücke zur Erörterung der Gesetze und andre aus der armenischen Uebersetzung ins Lateinische übertragene neuerlich hinzugekommen, unter letzteren einige die nicht für philonisch gelten können [172]). Für entschieden unächt ist auch das für Ge-

---

171) In der Voraussetzung daß die allegorischen Schriften vorzugsweise für Juden, die die persönlich verwirklichten und die geschriebenen Gesetze betreffenden für Hellenen verfaßt seien, will Gfrörer die einen von den andren gänzlich gesondert halten und auf das Buch de mundi Opificio die letzteren, historisirenden, nicht die allegorischen, folgen lassen. Dähne S. 994 ff. widerlegt die Auslegung der für diese Annahme angeführten Stellen und weist die Zusammengehörigkeit der allegorischen Bücher mit dem Werke von der Schöpfung nach. — Gfrörers Einrede in der Vorrede zu s zweiten Ausg. des Philo XII ff ist als mißlungen zu betrachten.

172) Mangey's Ausg. London 1742 2 voll. fol. ; über dieselbe Kreuzer in Ullmanns und Umbreits Studien und Kritiken 1832 S. 1 ff. — Die neu hinzugekommenen Abhandl. in C. Richters Ausg. Lips. 1838—40. VIII vol. 12.

schichte der Philosophie nicht unwichtige Buch, de Mundi incorruptibilitate zu holten, dessen in arge Verwirrung gerathenen Text Jacob Bernays mit gewohntem Scharfsinn neuerlich geordnet hat [173]).

Durch die verschiedenen Arten der philonischen Schriften zieht sich ein und dieselbe Gedankenreihe; nur läßt der Verfasser den Künsten und Künsteleien symbolischer Auslegung um so freieren Lauf, je mehr er an vorliegende biblische Texte sich bindet. An Vermessenheit der Erklärung derselben hat er seinen Vorgängern schwerlich nachgestanden, und war gleich ihnen überzeugt, daß die von ihm so hoch gehaltene griechische Philosophie aus mosaischer Offenbarung abgeleitet sei [174]). Er schöpft aber seine Ueberzeugungen nicht aus verkünstelter Auslegung; diese soll ihm nur dienen mit ihnen seine Offenbarungsgläubigkeit, seinen strengen Begriff von Inspiration der geoffenbarten Schriften, bis auf den Buchstaben hin, in Uebereinstimmung zu setzen. Steht er in dieser Beziehungen mit seinen Vorgängern auf gleichem Grund und Boden, so übertrifft er sie ohne Zweifel an gründlicher Kenntniß der griechischen Philosophie, an Tiefe und Umfang der Weltanschauung, an Geschick in begrifflicher Durchführung derselben.

4. Als Ausgangspunkt seiner philosophischen Ueberzeugungen dürfen wir wohl die Sehnsucht betrachten ganz im Gottesbewußtsein aufzugehn; Philosophie mußte ihm zur Theosophie werden; um nur in Gott, als einzigen Gegenstand unsres Wissens, zu leben, wollte er, wohl im Anschluß an die Essener und Therapeuten, der Welt absterben. Die erste Aufgabe, die er sich daher stellte, war Entschränkung des Gottesbegriffs. Wie sollte er da nicht Befriedigung seines Bedürfnisses zunächst in der Transscendenz der platonischen Lehre finden? Zwar der Bezeichnung der Gottheit als Idee des Guten bedient er sich nicht; sie mochte ihm dem Weltbewußtsein zu nahe zu stehn scheinen. Dagegen ist ihm Jehovah

173) S. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Januarheft 1863. S. 34 ff.

174) vgl. Zeller 600 ff.

das wahrhaft Seiende (ὁ ὤν, τὸ ὄν), Ewige, Unveränderliche, das schlechthin Einfache und im Gegensatz gegen alle Bestimmtheit des Weltlichen, das Qualitätslose, eben darum auch über alle Prädikate Erhabene, das Unaussprechliche, nicht blos Unvorstellbare (ἀκατάληπτος) sondern auch durchs Denken Unerreichbare (ἀπερινόητος), so daß wir, nur von seinem Dasein (ὕπαρξις), nicht von seinem eigenthümlichen Sein (ἰδία ὕπαρξις) zu wissen vermögen. Nur ohne Persönlichkeit konnte der alttestamentgläubige seinen Jehovah nicht denken, und zeugt dafür auch noch nicht die ihm zugeeignete unbedingte Freiheit, so doch daß er seliger als die Seligkeit sein soll; denn nur so glaubte er den Begriff völlig entschränken zu können, wenn er was für uns das Höchste ist, Wissen, Güte, Tugend, Schönheit, reine Einheit und Seligkeit durch ein „mehr als“ zu überbieten suchte. Ist er aber dennoch Endziel alles Wissens, so kann er nur durch ein unmittelbares Schauen des Seienden, d. h. Gottes, ergriffen werden (ἡ τοῦ ὄντος θεα, ἡ ὄψις θεοῦ), und dieser unmittelbaren Erscheinung (ἔμφασις ἐναργής) vermag der Mensch kraft seiner Gottähnlichkeit theilhaft zu werden.

5. Und doch mußte Philo das Weltbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein irgendwie zu einigen bestrebt sein. Der Mensch soll den Urgrund alles Seienden zu erforschen unablässig bestrebt sein; die sichtbaren Erscheinungen sollen ihn zur unsichtbaren Welt hinüberleiten und ihm die Ueberzeugung gewahren, daß die weise und künstlerisch schön gestaltete Welt eine weise intelligente Ursache voraussetze; jene soll uns zur Staffel werden, Gott durch Gott kennen zu lernen, zu unmittelbarer Anschauung zu gelangen. Die Welt zeugt von der Güte und Macht ihres Urhebers, und zwar von der Güte als Voraussetzung der Macht, so daß Philo hier der platonischen Idee des Guten sich annahert, ohne sie jedoch als die innere Wesenheit der Gottheit zu betrachten. Wie vermöchte aber die wandelbare unvollkommene Welt unmittelbar auf die unwandelbare vollkommene Wirksamkeit Gottes zurückgeführt werden? Da greift Philo zu der platonischen Ideenlehre, setzt eine unsichtbare geistige Welt (κόσμος ἀόρατος, νοητός) der sichtbaren als Musterbild voraus und faßt sie platonisch als Indegriff der Ideen

oder geistigen Formen, deren Wirksamkeit zu veranschaulichen er sie, in Annäherung an die Stoa, als wirksame Kräfte sich dachte. Sie, diese unsichtbaren Kräfte (δυνάμεις), sollen den obersten Gott als sein Gefolge umgeben, Diener und Statthalter desselben sein, die Vermittler zwischen Welt und Gott. Sie werden den griechischen Dämonen und den Engeln der mosaischen Bücher verglichen. Sehr begreiflich daß er sie bald als persönliche Wesen bald als gleich unendliche Bestandtheile der göttlichen Wesenheit (τμήματα) bezeichnete, so daß auch die höhere Kraft die niedere in sich befassen soll; durch seine Kräfte soll ja Gott in den Dingen und doch wiederum frei von aller Gemeinschaft mit ihnen sein; daher den Ideen oder Kräften bei aller Inwesenheit in der Gottheit doch auch wiederum eine gewisse Sonderung von ihr, ein gewisses Fürsichsein zugeschrieben werden mußte. An einer Gliederung der Welt der Ideen oder Kräfte versucht sich Philo nur in so fern, in wie fern er sie der göttlichen Macht und Güte unterordnet, und als einigendes Band unmittelbar dieser, mittelbar der Ideenwelt überhaupt, den Logos bezeichnet, der höher als Macht und Güte sei und alle andren Kräfte in sich begreife. Er soll weder ungeschaffen, wie die Gottheit, noch geschaffen, wie endliche Dinge, der den Willen Gottes vollziehende Statthalter, der erstgeborene Sohn Gottes sein (θεός oder δεύτερος θεός, nicht ὁ θεός), und in letzterer Beziehung wird die göttliche Weisheit seine Mutter genannt. Es wird ein in der übersinnlichen und ein in der sinnlichen sich offenbarender Logos unterschieden, nicht aber eine doppelte Existenzweise desselben [175]); so daß auch hier wiederum, wie rücksichtlich der Welt der Ideen, die oberste Einheit derselben einerseits der Gottheit gleichgesetzt, andrerseits von ihr gesondert wird. Seine Lehre vom Logos scheint Philo auf unmittelbare göttliche Offenbarung zurück zu führen [176]), sei es daß er überhaupt den Begriff oder doch die

175) vgl. Zeller 623 ff.

176) vgl Zeller 628 ff. Nur möchte die Einwirkung der stoischen auf die philonische Lehre hier, wie überhaupt, überschätzt sein.

Ausbildung desselben, die Anwendung die er davon macht, in der früheren Theosophie nicht vorfand.

6. In welcher Weise die die göttliche Wirksamkeit auf die Welt der Veränderungen übertragenden Kräfte von der Gottheit ausgingen, vermochte Philo nur durch Gleichnisse auszusprechen. Während er die geistige Welt als Gott vollkommen ähnlich, als seinen Schatten bezeichnet und auch in der sinnlichen Welt, kraft der in ihr enthaltenen geistigen Formen, göttliche Kraft anerkennt, sucht er von der andren Seite den Unterschied zwischen der Gottheit und den von ihr ausgehenden geistigen Formen, und wiederum den Unterschied dieser von ihren weltlichen Abbildern, aufrecht zu halten. Alle pantheistische Auffassung wehrt er entschieden ab und scheint dadurch veranlaßt worden zu sein der Emanationslehre sich nicht hinzugeben. Er faßt das Verhältniß der Welt zur Gottheit theils als das der Erweiterung dieser zu jener, theils als Erfülltwerden des Leeren durch die unendliche Fülle Gottes, theils als Ausstrahlung. In letzterer Beziehung ist ihm Gott das ringsum ausstrahlende reine Licht, der Logos der zunächst daraus hervorgegangene Lichtkreis. So finden wir bei'm Philo die Anfänge der Emanationslehre und doch wiederum entschiedene Abkehr von derselben; zwar setzt er größere oder mindere Entfernung der göttlichen Potenzen von ihrer Wesenheit voraus, aber ohne sie weiter, geschweige denn bis zum Stoff, herabzuführen; die göttliche Wesenheit soll frei von aller unmittelbaren Gemeinschaft mit der Welt bleiben. Eben so wenig jedoch eignet er sich mehr als die Bezeichnungen von der Stoa an; die Grundanschauung derselben, der zu Folge ein und dieselbe Urwesenheit in die Welt sich verwandeln, durch und durch unmittelbar, nur in verschiedenen Weisen und Graden in ihr wirken soll, verwirft er mit all und jeder pantheistischen Erklärungsweise, auf das entschiedenste; die göttlichen Ideen oder Kräfte müssen als Triebräder der Welt der Erscheinungen von ihrem Urquell doch immer irgendwie gesondert bleiben. Die lebendige Ueberzeugung von der Transscendenz Gottes ergänzt oder verbirgt ihm die Mängel seiner Theorie.

Noch entschiedener wendet er von der Stoa in der Lehre vom

Urstoff sich ab; ihn für die eine gewissermaßen Nachtseite der einigen ursprünglichen Urwesenheit zu halten, hätte er sich nicht entschließen können, ohne seine Grundüberzeugung aufzugeben. Er kehrt lieber zu der dualistischen Voraussetzung eines todten, an sich nicht seienden und unbewegtlichen, schlechthin leidenden, qualitäts- und formlosen Urstoffs zurück, und indem er ihn denn doch wiederum als eine die vier Urstoffe unentwickelt in sich enthaltende, ungestaltete und ungeordnete Masse sich vorstellt, bezeichnet er den weltbildenden Geist Gottes als den Zertheiler (τομεύς) und als die Satzung (θεσμός) des Alls. Alles Wesenhafte, wahrhaft Seiende in der Welt wird auf die Wirksamkeit der göttlichen Kräfte und Ideen zurückgeführt, Weltschöpfung und Welterhaltung einander gleichgesetzt, alle Unvollkommenheit und alles Uebel dagegen nicht blos auf Ungeeignetheit des Stoffes zur Verwirklichung der göttlichen Zwecke, sondern auch auf Widerstreben desselben gegen die göttliche Ordnung; wogegen in a. St., in denen das Nichtsein des Stoffes hervorgehoben wird, Gott als Weltschöpfer, im Unterschiede vom bloßen Weltordner, bezeichnet wird; den Begriff der unbedingten Schöpfung festzuhalten, verhindert ihn theils die Scheu vor dem alten Werden aus Nichts, theils die Schwierigkeit die Unvollkommenheit der Welt mit der Vollkommenheit der göttlichen Wirksamkeit zu einigen. Eigenthümliche Versuche den Begriff eines solchen Urstoffs denkbar zu machen, finden sich bei ihm nicht; auch der aristotelische scheint ihm entgangen zu sein, so wie er denn überhaupt das aristotelische Lehrgebäude nur sehr unvollkommen gekannt haben möchte.

7. Von einer Theosophie, wie sie bei Philo an die Stelle der Philosophie getreten war, können wir ein tieferes Eingehn in logische und physische Untersuchungen nicht erwarten und dürfen die hierhergehörigen, aus der griechischen Philosophie übernommenen Bestimmungen ganz wohl übergehn. Solche Untersuchungen hatten für ihn kein unmittelbares Interesse. Dagegen mußte seine Grundüberzeugung in der Ethik zu völligem Durchbruch gelangen. Zwar schließt er sich auch hier wiederum den Formen der griechischen Philosophie, namentlich der stoischen an, aber wie haucht er ihnen

doch seinen eigenthümlichen Geist ein. Die reinen und vollkommnen Seelen sind ihm die den fernen Weltraum belebenden, in völliger Geistigkeit Gott allem zugewendeten; nur die von der Erde angezogenen verkörpern sich und verfallen damit den sinnlichen Begierden und der Sünde, zu der sie mit der Sinnlichkeit den Hang empfangen; und dieser Hang ist ihnen eingeboren, nicht etwa anerzogen oder Folge von äußeren Einflüssen. Die Erbsünde ist die unausbleibliche Folge der Verkörperung und damit der Versinnlichung. Aber ihrer ursprünglichen Wesenheit nach ist auch die menschliche Seele mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild oder Theil der göttlichen Wesenheit, darin besteht ihre Gottähnlichkeit und ihre Fähigkeit zu ihrem Urzustande sich wiederum hinaufzuläutern, darin das Denkende und frei Waltende in ihr. Ihre Sonderung von der bloßen Lebenskraft zu bezeichnen, bedient Philo sich des aristotelischen Ausdrucks, sie komme uns von Außen, und nennt sie den Geist (νοῦς) oder das unmittelbar von Gott kommende Pneuma in uns, während er die ernährende und empfindende Seele auf die luftartigen Bestandtheile des Samens zurückführt und als ihren Sitz das Blut zu betrachten geneigt ist. Ihm liegt nur daran die Kluft zwischen dem unsterblichen und sterblichen, dem rein geistigen und sinnlichen Seelenwesen aufs schärfste hervorzuheben, und in dieser Beziehung schließt er sich zunächst der platonischen Lehre an; in der ferneren Sonderung der verschiedenen Seelenvermögen scheut er sich nicht bald den Stoikern, bald dem Aristoteles sich anzunähern. An jener unbedingten Sonderung zweier Seelentheile oder Seelenwesen entwickelt sich dann seine ganze Ethik und seine Lehre von menschlicher Erkenntniß und Weisheit. Nur Hinaufläuterung des Geistes zu seiner ursprünglichen Wesenheit, zu seinem Urquell, über die göttlichen Mittelstufen, selbst die des Nus, hinaus, kann das Endziel aller unsrer Bestrebungen sein. Wie aber vermöchte die sündhafte, mit allen ihren Thätigkeiten, auch denen des Denkens und Wollens, in die Sinnlichkeit eingetauchte menschliche Seele dies Ziel zu erreichen? Vorbedingung ist, dem sinnlichen Leben abzusterben und nicht nur die Lustreize und Affekte in sich abzutödten, sondern auch sich selbst aufzugeben, in Selbstprüfung seine

eigne Nichtigkeit, das Unvermögen zu wahrer Erkenntniß zu gelangen, anzuerkennen; und in dieser Beziehung nähert Philo sich der akademischen Skepsis, wie sehr und aufrichtig er auch die Philosophie als höchste Gabe der Gottheit preist. Durch sich selber vermag der Mensch auch jene Vorbedingungen nicht zu erfüllen. Der Gegenstand aller wahren Wissenschaft ist die Gottheit, und ihr näheren wir uns nur durch den Glauben, der allein durch Gott selber in uns gewirkt werden kann; sollen wir Gott schauen, so muß er sich selbst uns offenbaren; aus keiner seiner mittelbaren Wirkungen kann er rein und vollständig erkannt werden; denn reine und vollständige Erkenntniß Gottes ist nur diejenige, die ihn in seinem ungeschwächten Lichte, in seiner reinen Einheit anschaut; und dazu bedarf es der höheren Erleuchtung und vollkommner ekstatischer Selbstentäußerung des zur Anschauung gelangen wollenden, sein menschliches Licht muß in dem göttlichen verschwinden, an die Stelle des eignen Bewußtseins und Lichts, die willenlose Hingabe an den ihn bewegenden göttlichen Geist getreten sein; und nur das Streben nach dieser Anschauung kann der Weg zur vollendeten Glückseligkeit sein. So mußte denn Philo das Streben nach diesem Ziel, wie die Erreichung desselben, als eine in keiner Weise durch Verdienst zu erlangende Gnadenwirkung betrachten und verzichtete auf Anwendung äußerer zu ihrer Erlangung anzuwendender Mittel. In dieser Beziehung findet sich bei ihm eine Reinheit der Auffassung, wie wir sie nicht nur bei Neupythagoreern und demnächst bei Neuplatonikern, sondern auch bei manchem christlichen Philosophen vermissen. Doch ist er weit entfernt ein quietistisches Harren auf solche Einkehr Gottes in den menschlichen Geist zu empfehlen. Sehr bezeichnend ist in dieser und jener Beziehung, wie er die Stufenfolge der Tugenden faßt. Er weiß das asketische Streben der Essener und Therapeuten, der Sinnlichkeit in sich Herr zu werden, sehr wohl zu schätzen, und doch sagt er von der asketischen Tugend nicht blos, sie müsse muthsam erkämpfen, was Andren als göttliches Geschenk muhelos zu Theil werde, sondern auch, sie unterliege den Schwankungen und Rückfallen, welche ein durch Unterricht oder Einsicht zur Tugend gelangender nicht zu befürchten

habe. Am höchsten steht ihm daher die durch Gottes Gnade erlangte Tugend, jedoch weil sie wie alles Vollendete im Menschen, unmittelbare Gabe der Gottheit ist; und dabei läßt er die Nothwendigkeit der Mitwirkung unsrer Thätigkeit und der freien Selbstbestimmung keinesweges außer Acht, ja auf letztere ist er geneigt den Eintritt der Seele in die Sinnenwelt, als intelligibelen Akt, zurückzuführen und hält die Freiheit der Selbstbestimmung auch im gegenwärtigen Leben gegen den Determinismus oder Fatalismus der Stoa aufs entschiedenste aufrecht. So begreift sich, wie er von den Stoikern Formeln und Begriffe entlehnen konnte, ohne doch mit ihnen mehr als die Bezeichnung gemein zu haben. Sein zur Anschauung Gottes und zum Leben in Gott Gelangter war auch ihm der über alle sinnliche Regungen und Affekte erhabene, und ganz wohl mochte er ihn in stoischer Sprachweise den allein freien, wahren König u. s. f. nennen. Auch konnte er die Unterscheidung des zur Weisheit Fortschreitenden und des Weisen, wie sie namentlich seit Panätius in der Stoa üblich geworden war, sich aneignen; eben so das Princip des naturgemäßen Lebens. Wie aber hätte er mit der Stoa das Vertrauen auf die eigne Kraft und die Annahme theilen können, die Weisheit beruhe auf der Einsicht der Uebereinstimmung unsrer Handlungen mit der Weltordnung? Die Vermessenheit solcher Annahmen widersprach seiner innersten Ueberzeugung, der Ueberzeugung daß Erhebung über die Welt der Erscheinungen nur durch Gottes unmittelbare Einwirkung von uns erreicht werden könne. Und dennoch kannte er eine Freiheit der Selbstbestimmung des menschlichen Geistes, wie die Stoa sie gänzlich in Abrede stellte. Sie war ihm als transscendentale Freiheit, der Grund der Verendlichung und Versinnlichung des menschlichen Geistes; als gegenwärtige, der in unsrem Erdenleben wirkende nothwendige Koeffizient zur Erhebung des menschlichen Geistes zur Gottheit. Wiewohl er daher mit Aristoteles u. A. das kontemplative, zu jener Erhebung vorbereitende Leben für ohngleich höher als das praktisch politische hielt, so verkannte er doch auch den Werth des letzteren nicht, und betrachtete nicht nur die praktische Thätigkeit als nothwendige Vorübung für die

theoretische, sondern faßte auch den Inbegriff der Tugenden als Frömmigkeit oder Liebe zu Gott, und als Liebe und Gerechtigkeit in Beziehung auf die Menschen zusammen.

8. Mit der Eklektik hat Philo das Bestreben gemein aus den Lehren der verschiedenen philosophischen Theorien eine Auswahl zu treffen und verschiedenartige mit einander zu verbinden; er erhebt sich aber über die Eklektik seiner Zeit und der beiden folgenden Jahrhunderte, indem er nicht durch kritische Vergleichung der verschiedenen Dogmen ein Kriterium der Auswahl zu finden sucht, oder nach dem bloß äußeren Grunde größerer oder minderer Uebereinstimmung der verschiedenen Theorien, für diese oder jene Lehrsätze, oder gar nach Neigung oder Abneigung sich bestimmen läßt, sondern von einer entschiedenen, ihm unverrückt feststehenden Grundüberzeugung ausgeht und in der griechischen Philosophie nur nach Mitteln ihrer begrifflichen Durchführung sich umsieht. Er mußte was er von Andren entlehnte, mit seiner Grundanschauung in Einklang zu setzen und zugleich von pantheistischer Auffassung und von der der Emanationslehre sich fern zu halten suchen: da konnte er den Schein von Widersprüchen nicht wohl vermeiden; und doch darf man behaupten daß sie nur in den Außenwerken seiner eigenen Theorie sich finden, in das Innere derselben nicht eingedrungen sind; was darin als Widerspruch erscheinen möchte, ist, näher betrachtet, Innehalten in der Durchführung seiner Theosophie, in Folge der Anerkennung, die Kunst zwischen dem Unendlichen und Endlichen, dem ewig Seienden und dem Werdenden, nicht ausfüllen zu können[177]). Wir werden sehn, wie man in dieser Beziehung weit über ihn hinaus zu gehn versucht hat.

II. 1. Wie tief die Emanationstheorie in die Anschauungsweise des Orients eingedrungen war, ersehn wir am augenscheinlichsten aus dem bunten Gewebe, womit die Gnostik die christlichen Heilslehren zu überziehn bestrebt war. In jener glaubte sie den Schlüssel zum tieferen Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten

177) vgl. außer den vorher angeführten Werken (169) m. Artikel Philon im *biographical and mythological Dictionary*.

zu finden; sie griff, um die beabsichtigte Deutung dieser zu erreichen, zu kühnster Anwendung der Künste allegorischer Deutungen, und wo diese nicht ausreichten, zur Berufung auf besondere persönliche göttliche Offenbarungen. Die Gnostik ist nicht vom Christenthum ausgegangen, sondern mit der weit im Orient verbreiteten Anschauungsweise ihm entgegengekommen. Je nach der besonderen Gesinnung der Männer, die in dieser Richtung begriffen waren, gewann das Christliche aber das Emanatistische die Oberhand. Doch auch in jenem Falle mußte ersteres durch letzteres überwuchert werden. Spuren von der Verbreitung falscher Bestrebungen finden sich schon in einigen Stellen der Bücher des Neuen Testaments. So ist in der Apokalypse (II, 24) von solchen die Rede, welche die Tiefen Satans erkennen zu können wähnten. In der Apostelgeschichte (VIII, 9 ff.) wird der samaritanische Magier Simon als ein falscher aufgeführt, welcher zur Erweiterung der Herrschaft über Menschen und Natur die christliche Wunderkraft erkaufen wollte. Durch einen Schüler desselben, Menander, gleichfalls Samaritaner, soll eine Schule gegründet worden sein, aus welcher Saturninus und Basilides hervorgegangen seien, ersterer in Antiochia, angeblich zur Zeit des Kaisers Hadrianus, letzterer in Aegypten wirksam. Beide führen die Bildung und Erhaltung des wahrhaft Realen in der Welt der Veränderungen auf vom Vollkommneren zum Unvollkommneren allmählig sich abstufende Ausflüsse aus der Gottheit zurück, — Basilides in sehr ausgeführter Weise, indem er durch kühne Ausdeutungen den heiligen Schriften sich anzuschließen sucht. Der ewige Vater, heißt es, habe den Nus, diesen den Logos, und der Logos die Vernünftigkeit (φρόνησις), Weisheit und Kraft (δύναμις) erzeugt; die beiden letzteren, die Tugenden, Fürsten und Engel als Werkmeister der Welt. Nach andrer Ueberlieferung wird die ursprüngliche Emanation durch die Gerechtigkeit und den Frieden zu ersten Achtzahl ergänzt. Die weltbildenden Ausflüsse erreichen die Zahl 365. Obgleich hier nach Einiges zweifelhaft ist, so sieht man doch daß die aus der ihrem Wesen nach von uns unerkennbaren Gottheit zuerst sich entwickelnden Ausflüsse den menschlichen Tugenden zu Grunde liegende

ethiſche Potenzen ſein ſollen, — wobei einige nicht ganz klare Umdeutungen der alten Vierheit der Tugenden. Daß Kraft an die Stelle der Tapferkeit geſetzt und der Friede als Ziel der tugendhaften Geſinnung und Vorbild der Gerechtigkeit hinzugefügt wurde, iſt ſehr glaublich; minder die Faſſung der Vernünftigkeit als σωφροσύνη; dieſe, die Kampf mit widerſtrebender Sinnlichkeit vorausſetzt, konnte ſchwerlich unter den vorbildlichen, intelligibelen Tugenden einen Platz finden. Anders verhielt ſichs mit der Kraft, dem Feſthalten als Ueberzeugungstreue, die auch den Muſtertugenden einwohnen muß. Ich möchte daher die Vernünftigkeit lieber als Uebergangsſtufe vom Logos zur Weisheit faſſen. Erſt die folgenden Emanationen bahnen den Uebergang von der ſittlichen zur natürlichen Weltordnung an. Jede Stufe der Emanation wird durch einen beſtimmten Abſtand (διάστημα) von der übergeordneten geſondert, und nach Maßgabe der Stufe die Gotteserkenntniß, der Glaube, der betreffenden intelligibelen Weſen, als eine höhere oder niedere bezeichnet. Woher aber die Sinnenwelt und das allen Menſchen anklebende Böſe? Uranfängliche Verwirrung und Vermiſchung wird vorausgeſetzt und daraus Entſtehung der Begierden und Leidenſchaften (προσαρτήματα, πνεύματα) abgeleitet, denen die auch in den menſchlichen Seelen noch wirkſame Vernunft widerſtehen könne und ſolle. Die Seelenwanderung wird zugleich als Strafe und als Weg zur Läuterung gefaßt. Der oberſte oder wahre Gott, rein von aller Unvollkommenheit und allem Böſen, ſcheint die Vermiſchung des Lichtreiches mit der Finſterniß zur Verwirklichung des geiſtigen Lebens lenken zu ſollen. Wie aber jene Vermiſchung entſtanden ſei, etwa durch Durchbrechung der den niederen weltlichen Potenzen geſetzten Grenzen und ordnungsloſe Erhebungsluſt zu den höheren? iſt nicht klar. Der Annahme eines an ſich böſen Princips ſcheint Baſilides ſich erwehrt und die allwaltende göttliche Vorſehung auch auf die Welt des Wechſels und der Uebel ausgedehnt zu haben, ohne jedoch erklären zu können, wie aus der bloßen Sehnſucht nach höherer Stufe der Erkenntniß und des Daſeins, und der daraus hervorgegangenen Ueberſchreitung der je den verſchiedenen Weſenheiten geſetzten Grenzen (vorausgeſetzt daß

eine solche Annahme zu Grunde lag), das Böse sich entwickelt habe, oder wie vielmehr jene Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung die Wirksamkeit des Bösen nicht schon voraussetze.

Fest aber hielt er die Ueberzeugung, daß Hinausläuterung des Geistes, der Vernunft, zum wahrhaft Seienden, des Glaubens zur Gnosis, das uns vorgesteckte Endziel sei und dieses nur erreicht werden könne durch Abtödtung der sinnlichen Begierden und Leidenschaften. Die Erlösung faßt er als Befreiung der Auserwählten von der Herrschaft der weltbildenden Geister und führt sie auf Christus als den erstgeborenen Sohn der Vernunft zurück. Basilides' Sohn Isidorus scheint die Theorie des Vaters nur im Einzelnen weiter durchgeführt, eine spätere Generation dieser Richtung den Besitz des ihnen als Auserwählten beschiedenen Lebens im Geiste für so sicher gehalten zu haben, daß sie in ihrer Ueberhebung wähnte, dem Reinen sei Alles rein, und Versündigung in der ihrer Natur nach vergänglichen Welt vermöge das Heil der Seele nicht zu beeinträchtigen.

2. Eine zweite Richtung der Gnosis ging von Valentinus aus, der in Alexandria gebildet, um 138 nach Rom und später nach Cypern übergesiedelt sein soll. Der Angabe seiner Schüler zufolge, hatte er den Theodas, einen Schüler des Paulus, gehört und beabsichtigte aus den auf das Verständniß der Menge berechneten Parabeln des Erlösers die zu Grunde liegende tiefere Lehre zu entwickeln. Das Böse und das Uebel, behauptete auch er, könne ohnmöglich auf das schlechthin vollkommene göttliche Wesen, den in unerreichbarer Höhe thronenden Vorvater oder das über alle Gegensätze erhabene Vorprincip, sondern nur auf allmählige Abschwächung desselben zurückgeführt werden. Er, der höher als alles Seiende, habe mit dem von Ewigkeit her bei ihm gewesenen Schweigen (σιγή), auch Gedanken (ἔννοια) und Gnade (χάρις) genannt, den Nus und mit diesem die Wahrheit gezeugt. Diese erste Vierheit sei das Urwesen und Princip alles Seienden; denn erst vermittelst des Nus und der Wahrheit könne die unergründliche göttliche Tiefe sich offenbaren, wiewohl auch jene, durch eine Grenze von derselben noch getrennt, sie zu ermessen nicht vermöchten, son-

dern gleich den übrigen Aeonen nur in ewiger leidender Sehnsucht zu ihr begriffen seien; zugleich aber wohne ihnen ein Streben zu dem Niederen, ihnen Untergeordnetem, ein, und daher die ferneren Zeugungen. Von dem Nus und der Wahrheit soll dann das Wort (λόγος) und das Leben, und von ihnen der Mensch und die Kirche, d. h. das Urbild der vernünftigen Wesen und der für sie vorher bestimmten geistigen Gemeinschaft, gezeugt worden sein. Die beiden ersten Syzygien wurden pythagorisch als die Vierheit (τετρακτύς), die ersten vier als die Achtzahl bezeichnet; der weibliche Genosse wird das Vermögen (δύναμις) des Männlichen genannt, und die Verbindung je eines weiblichen und männlichen Genossen soll wohl die Zusammengehörigkeit der physischen mit den rein intelligibelen Zeugungen andeuten. Aus dieser Achtzahl, dem Vorbilde der ganzen Welt, werden dann die übrigen Zeugungen abgeleitet. Das erste Paar der letzten Vierheit habe, heißt es weiter, zehn Aeonen in fünf Paaren, das zweite zwölf Aeonen in sechs Paaren erzeugt, zur Erfüllung der vollkommnen Zahl Dreißig, der göttlichen Fülle (des πλήρωμα). In der Zehnzahl werden Mischung, Vereinigung, Durchdringung, Lust und Seligkeit, in der Zwölfzahl der Paraklet und Glaube, Hoffnung und Liebe, Verständniß und Weisheit und wiederum Glückseligkeit (μακαριότης) in von einander, in den verschiedenen Berichten, abweichender Bezeichnung und Abfolge, aufgeführt. Um zur Sinnenwelt zu gelangen, mußten die Voraussetzungen der wachsenden Entfernung von der göttlichen Tiefe und der sich steigernden leidenden Stimmung der Sehnsucht geltend gemacht werden. In der zur Vermessenheit (τόλμα) gesteigerten Sehnsucht des Unerkennbare unmittelbar zu ergreifen, will die Weisheit ihre Grenze überschreiten, wendet sich von ihrem Ehegenossen ab und vermag, für sich fortzeugend, zu wesenhaften Geburten nicht zu gelangen; an die Stelle von den mit Sein erfüllten (πληρώματα) treten leere Abbilder (εἰκόνες), denen jedoch immer noch Seelenartiges und Geistiges beigemischt sein soll, und endlich entsteht der formlose weibliche Stoff. Die Weisheit muß von der Grenze auf ihren Bereich zurückgeführt werden. Hier also ein über Basilides hinausgehender Versuch, ohne ein böses Princip zu Hülfe zu nehmen,

aus der bloßen Abstufung ideeller Principien und ihrer Sehnsucht, mit Ueberschreitung der ihnen gesetzten Grenzen, die unendliche göttliche Tiefe zu ergreifen und mit dem vermeintlichen Wissen davon fortzuzeugen, die Unvollkommenheiten der Welt der Erscheinungen, die Uebel und das Böse in ihr, zu erklären. Natürlich mußte Valentinus zwischen der Weisheit der ersten Vierheit, der göttlichen Weisheit, und dieser der Zwölfheit der Aeonen angehörigen tollkühnen, ihre Grenzen überschreitenden Weisheit (der Achamoth) sehr bestimmt unterscheiden; aber auch letztere, kraft ihrer Aeonennatur, soll zugleich seelische und geistige Keime in die Welt der Erscheinungen senken; sie sind das Reale in ihr, alles Uebrige Bilder und Schemen. Wie doch wiederum andre Valentinianer sich auf solcher Höhe des Idealismus nicht halten konnten und irgendwie dem Stoff ein Fürstichsein beizulegen geneigt gewesen zu sein scheinen, müssen wir hier übergehn. Eben so ihre Annahmen über die Entstehung der Elemente, über den die Welt nach einem höheren, von ihm selber nicht begriffenen Plane bildenden Demiurgos u. dgl. Die Berichte über die verschiedenen hier statt gefundenen Deutungen und Erweiterungen sind sehr unsicher.

Was aber ist das Endziel unsrer Bestrebungen, und was das Endziel der Welt der Erscheinungen? letztere muß verschwinden, sobald die Harmonie in der Welt der Geister hergestellt sein wird, und diese in dem Grade erreicht werden, in welchem jenes leidenschaftliche Streben der Geister, in Vermessenheit die ihnen gesetzten Grenzen der Erkenntniß zu überschreiten, überwunden wird. Nach der Voraussetzung daß auf allen verschiedenen Stufen wenigstens der menschlichen Geisterwelt ein Ineinander von Geistigem, Psychischen und Sinnlichen, jedoch in der Weise statt finde, daß je eins jener drei Elemente das vorherrschende werde, so daß nicht blos in Einzelwesen je eins derselben das entscheidende sei, sondern auch in den verschiedenen Volksstämmen, — nach dieser Voraussetzung soll endliche Hinaufläuterung des Psychischen und selbst des Sinnlichen zum Pneumatischen statt finden, so daß nur das Seinlose und Leere vergehe, alle lebendigen Keime in der Welt der Erscheinungen gerettet und zum Einklang mit dem Pleroma zurückgeführt würden.

Daß kraft der Freiheit der Selbſtbeſtimmung, durch Abtödtung der Begierden und Leidenſchaften und durch Steigerung des Glaubens zum Wiſſen (γνῶσις) — wiewohl er ſie als nothwendige Vorſtufen forderte, jenes Endziel nicht zu erreichen ſei, ſah Valentinus ein und wendete ſich daher der chriſtlichen Lehre von der Erlöſung, jedoch mit Vorbehalt ſeiner Anſchauungsweiſe, zu. Den Erlöſer denkt er ſich ausgeſtattet mit aller Herrlichkeit der göttlichen Fülle nebſt der entſprechenden Erkenntniß, und bei ſeiner Erſcheinung zugleich mit den edelſten Beſtandtheilen der ſinnlichen Welt, um auf dieſelbe wirken zu können. Durch ihn ſoll denn auch der Demiurg (die Weltſeele) die die Zukunft enthüllenden Offenbarungen empfangen haben, denen er bis dahin als blindes Werkzeug gedient hatte, und die Vollendung aller Dinge in der Befreiung der Geiſter vom allen leidenden Gemüthsſtimmungen, in der Erlangung der ihnen beſchiedenen Erkenntniß und in der Auflöſung der Welt des Scheines beſtehn.

3. Mit kühnem Selbſtvertrauen verſuchen dieſe Gnoſtiker ſich an der Löſung der ſchwierigſten Probleme, ohne die Tiefe derſelben ermeſſen und der Mittel in dieſelben einzudringen ſich verſichert zu haben. Zwar verzichten ſie von vorn herein darauf die wahre Weſenheit des oberſten Princips zu ergründen; aber der Erkenntniß der daraus abgeleiteten Welt der Geiſter und der Dinge wollen ſie keine Grenzen ſetzen. Sinnreich konſtruiren ſie herabſteigende Reihen der Vollkommenheiten, beginnen mit den rein geiſtigen, wie wir ihrer im Selbſtbewußtſein und in den Normen der ſittlichen Werthgebung inne werden; vom Allgemeinen ſoll auf das Beſondere fortgeſchritten werden. Sie können dabei eben ſo wenig der Entlehnung von Begriffen entbehren, die ſie in der griechiſchen Philoſophie vorfanden, wie der Ergänzung und Umdeutung derſelben. Die Begriffe müſſen ja über die Sphäre des Abbildlichen zu der des Urbildlichen erhoben werden. Baſilides ſieht in einer zweiten Reihe der Ausflüſſe aus der göttlichen Weſenheit, nach ſolchen ſich um, die geeignet den Uebergang zur Welt der Erſcheinungen anzubahnen, jedoch gleichfalls als intelligibele Urbilder Deſſen was in der Welt des Werdens wirken ſoll, gefaßt werden und muß

um diese mit dem ihr zu Grunde liegenden Stoff, nicht selber wieder als Emanation der vollkommnen, allem Wechsel entrückten Gottheit zu fassen, zu der Annahme einer ursprünglichen Verwirrung im Reiche der intelligibeln Potenzen seine Zuflucht nehmen. Aber wie diese Verwirrung erklären, ohne die verborgene Wirksamkeit des Bösen vorauszusetzen? Valentinus hielt sich strenger an dem Princip monistisch ideeller Erklärung, indem er aus einer grundwesentlichen Eigenschaft der geistigen Wesenheiten, aus der Sehnsucht nach unmittelbarer Erkenntniß der Gottheit, die Ueberschreitung der ihnen gesetzten Grenzen und daraus die Welt der Veränderungen und Unvollkommenheiten abzuleiten unternahm. Daß dem Ueberschreiten der Grenze Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung, mithin eine Verführung zum Bösen, zu Grunde liegen müsse, hätte freilich auch er nicht in Abrede stellen können. Es handelte sich bei diesen Gnostikern freilich durchgängig von Begriffen, aber von Begriffen, die von der Phantasie nicht nur hypostasirt, sondern auch vielfach näher bestimmt und umkleidet wurden. Wie hatte da die Phantasie Solcher die demselben Ziele nachstrebten, nicht selbstthätig der Erreichung desselben zustreben sollen? Durfte man nicht auch hoffen, geeignetere Mittel der Versinnlichung und Feststellung der Abfolge zu finden, als jene der platonischen und stoischen Philosophie entlehnt hatten? Markus, der in wilder Schwärmerei die ihm angeblich zu Theil gewordene persönliche Offenbarung höher als die christliche stellt, versinnlicht die dreißig Aeonen der übersinnlichen Welt und ihre Abfolge durch die dreißig Buchstaben, und dann wiederum durch pythagorische in jener Zeit gäng und gäbe Zahlenspiele. Ptolemäus legt der göttlichen Tiefe zwei Kräfte bei, Gedanken und Willen, und scheint besonnener verfahren zu sein, ihm Heracleon sich angeschlossen zu haben. Man kann auf die Gnostiker überhaupt die Bezeichnung der Fließenden (οἱ ῥέοντες) anwenden und die Beschreibung derselben bei Plato. Keine Theorie kann dauernd sich feststellen; jeder hängen verschiedene Auffassungs- und Bezeichnungsweisen sich an; daher denn wenigstens zum Theil die Schwierigkeit, sie geschichtlich aufzufassen [178]). Wie die uns wenigstens den Grundzü-

gen nach längst bekannten gnostischen Theorien von einer Menge verschiedenartiger Schößlinge umwuchert waren, ersehen wir auf das anschaulichste in der nun wieder ans Licht gezogenen Schrift des Hippolytus (Pseudo Origines) gegen die Häretiker. So wenig wir die Gnostiker zur Veranschauung des Einflusses, den die emanatistische Anschauung des nicht israelitischen Orients auf die griechische Philosophie wie auf Auffassung der christlichen Offenbarung im zweiten und dritten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung übte, hier übergehn durften, eben so wenig können wir auf die Einzelheiten ihrer Lehren und kritische Untersuchungen über dieselben eingehn.

4. Wozu aber die verwickelten, mehr oder weniger monistischen Lösungsversuche, welche die Ableitung des Bösen und der Uebel in der Welt der Dinge mit sich führt? Kehren wir, sagten trägere Geister, zum Dualismus des parsischen Orients zurück. Manes oder Mani, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts von den monotheistischen Sassaniden aus Persien vertrieben, durchzieht als Apostel der alten Perserlehre Syrien und, wie es heißt, auch den fernen Orient, um die handgreiflicheren Lehren vom Kampf der einander entgegengesetzten Mächte, des Guten und Bösen, Gottes und der Materie, zu verkündigen. Jede von beiden soll lebendige Kräfte erzeugt und die Kräfte der Finsterniß eine Begierde zum Licht ergriffen haben und so der Kampf entbrannt sein. In ihm habe, heißt es weiter, auch das Gute der Vermischung mit dem Bösen sich nicht entziehn können und vermöge nur durch strenge Askese zu seiner ursprünglichen Reinheit sich wieder hinauf zu läutern. Endziel des Kampfes soll der Sieg des Guten sein [179]).

Obgleich der Manichäismus ursprünglich nicht gleich der Gnosis, der christlichen Lehre sich zu bemächtigen versuchte, so vermochte diese sich seiner doch nur nach langem und hartnäckigem Kampfe zu erwehren.

178) s. das Nähere in den Monographien (Neanders gnostische Systeme und Baurs christliche Gnosis) und bei Ritter V, 118 ff. und 191 ff. vgl. über Valentinus' Theorie s. christl. Philosophie I, 272 ff.

179) s. Baur, das manichäische Religionssystem u. Ritter V, 151 ff.

Fünfter Abſchnitt.

Der Neuplatonismus.

Vorbereitet war das neuplatoniſche Lehrgebäude durch die ganze Reihe ſynkretiſtiſcher Bewegungen, ſowohl derer die von der griechiſchen Philoſophie ausgingen, als derer die ihr vom Orient entgegenkamen. Es bedurfte nur eines tieferen wiſſenſchaftlichen Geiſtes durch geſchickte Ausſcheidung und Verbindung, und vor Allem durch Feſtſtellung und folgerechte Durchführung einer Grundanſchauung, die *discecta membra* der vorangegangenen ſynkretiſtiſchen Verſuche zu einer in ſich einheitigen Theorie zu geſtalten. Mit ihr, wie tief ſie auch ſchon in die chriſtliche Philoſophie eingreift, ſchließt die Entwickelung der alten oder griechiſchen Wiſſenſchaft. Wir haben hier zuerſt die nächſten Vorläufer der neuplatoniſchen Lehren (der Name bezeichnet den beabſichtigten Rückgang auf den Urheber aller ſyſtematiſchen Philoſophie) in Betracht zu nehmen, demnächſt die abſchließende Form uns zu verdeutlichen, die ſie durch Plotinus' überragenden Geiſt erhielten, und endlich einen flüchtigen Blick auf die Ausartungen zu werfen, welche der grübelnd phantaſtiſche Scharfſinn ſeiner Nachfolger daran knüpfte.

Erſte Abtheilung.

1. Allerdings ließ die Beſeſſenheit Platons' und ſeiner Schule auch verſchiedene der bisher erwähnten Eklektiker nicht außer Acht; vorzugsweiſe aber ſuchte man Anknüpfungspunkte in den Schriften

des Kronius, Harpokration und vorzüglich des Numenius, ja Plotinus mußte von seinen Schülern gegen die Beschuldigung vertheidigt werden, den Schriften besonders des letzteren, die wesentlichen Bestandtheile seines Systems entwendet zu haben[1]). Glücklicherweise haben aus den Büchern des Numenius Bruchstücke, ergänzt durch vereinzelte Angaben der Origines, Jamblichus, Proklus u. A., sich erhalten, die wie unzureichend auch uns Einsicht in die Gliederung, den Umfang und die Fassungsweise seiner Gedankenreihen zu gewähren, doch genügen das Verhältniß derselben zu den plotinischen einigermaßen zu bestimmen. So viel Anklänge an die vorangegangene Synkretistik und zwar der orientalischen und occidentalischen Richtung, der Numenius sich auch finden (selbst Lehren des Philo scheint er gekannt zu haben), so lenkt er doch in eine wissenschaftlichere Bahn ein, durch das Bestreben an die Stelle einer nur sinnlich zu veranschaulichenden Abfolge von Ausflüssen aus der in sich beharrenden Gottheit, eine beschränktere absteigende Reihe von Grundbegriffen zu setzen; und sehr denkbar, daß er auf die Weise stillschweigend Polemik gegen das dumme und zum Theil willkürliche Gewebe der gnostischen Theorien üben wollte. Er entsagte dem Versuch ein ausgeführtes Bild der geistigen und sinnlichen Welt zu entwerfen, um die Grund- und Angelbegriffe für beide in dialektischer Abfolge festzustellen. Und in dieser Beziehung mochten Plotinus und seine Schule ihn als einen ihrer nächsten Vorgänger betrachten.

2. Numenius will die platonische Lehre in ihrer ursprünglichen Lauterkeit herstellen, verwirft die aus der Verbindung der Bestandtheile verschiedenartiger Systeme entstandenen Mischlinge[2]) und rühmt an der epikureischen Schule, er der entschiedenste Gegenfüßler derselben, daß sie sich von solcher Mischlust frei gehalten

1) Ueber Amelius' Vertheidigungsschrift s. Porphyr. vita Plot. c. 17.

2) Die Bruchstücke aus seiner Schrift περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαιρέσεως b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 5 sqq. zeugen von geringer Schärfe der Auffassung und der Kritik. Er liebt Anekdotisches einzuweben.

hobe [3]). Dennoch ist er, ohne dessen inne zu werden, vom Geiste der Synkretistik so ergriffen daß er für die Quelle des ganzen Platonismus den Pythagorismus hält [4]) (daher er auch als Pythagoreer bezeichnet wird) und beide auf die Weisheit der Brahmanen, Magier, Aegyptier und Juden zurückführen will [5]), ja Plato einen ottisch redenden Moses nennt [6]). Auch in den Bruchstücken seiner eigenen Theorie, die er, mit Beziehung auf Plato, als Abhandlung vom Guten (*περὶ τοῦ Ἀγαθοῦ*) bezeichnet, ist Rückgang auf den Orient unverkennbar, zugleich jedoch wie er das Entlehnte mit griechischer Dialektik umprägte.

Ausführlich sucht Numenius mit fast durchgängiger Beziehung auf Plato, zu zeigen daß Allem ein unzerstörliches, ewiges, stets sich selber gleiches, räumlich unbewegliches, unveränderliches, unkörperliches, einfaches Seiendes vorausgesetzt werden müsse, und daß Seiendes die eigentlichste und ursprünglichste Bezeichnung dieses Absoluten sei [7]). Der Versuch, wahrscheinlich der Gnostiker, über das Seiende hinauszugehn, wird kurz zurückgewiesen [8]). Schon aus dieser Begriffsbestimmung des unbedingt Seienden ergibt sich, daß es nicht in den Elementen und noch weniger in der unendlichen, bestimmungslosen Materie und der an sich todten, nicht in sich selber beharrenden Körperwelt sich finden könne, diese vielmehr ein sie zusammenhaltendes, unkörperliches Princip voraussetze, wie er vorzüglich gegen die Stoa nachzuweisen bestrebt gewesen zu sein scheint [9]). Wo aber finden wir dieses zusammenhaltende und bele-

3) Euseb. XIV, 5. 727, d. *ὁμοδοξία* soll bewährt werden, ib. c.

4) b. Euseb IX, 7. XIV, 5. 728, c *ὁ Πλάτων πυθαγορίσας* ib. 729, d. 727, d *ὁ Πλάτων οὐκ ἀμείνων μὲν Πυθαγόρου τοῦ μεγάλου, οὐ μέντοι κατὰ γε σοφώτερος ἐκείνου.* 729 *μεσεύων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους κτλ.* vgl. XI, 10. 526, c

5) ib IX, 7 vgl. Orig. c Cels I, 15 p 13 IV, 51 p 198 Spenc

6) b. Clem. Al. Strom I, 342, c. *τί γὰρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων*, vgl. Euseb XI, 10. 527, a.

7) b. Euseb. XI, 10.

8) Euseb. XI, 10. 525, d.

9) b. Euseb XV, 17. vgl. Nemes. nat. Hom c 2, 29

bende Princip? In dem ewig in sich Seienden dürfen wir es nicht suchen, wenngleich doch alles Wesenhafte zuletzt auf dieses, den obersten Gott, zurückgeführt werden muß [10]. Numenius will nach streng methodischer Begriffsbestimmung die Frage beantworten und rüstet sich dazu durch Gebet [11]; doch würden wir ihm wahrscheinlich Unrecht thun, wollten wir nicht annehmen, Eusebius habe in seinen Auszügen aus verschiedenen Theilen des Werkes, sehr wesentliche Punkte außer Acht gelassen. Nur so viel sieht man, der zweite Gott oder Demiurg, soll in der ganzen Welt herrschen, zu dieser sich wendend durch seine Strahlen (ἀκροβολισμοῖς) Alles beleben und beseelen, und wenn er in Anschauung Gottes sich auf sich selber zurückziehe, soll das Licht der Körperwelt erlöschen [12]. Er ist im Unterschiede vom ersten Gotte der Bewegung theilhaft und Princip des Werdens, jedoch der Grund dazu muß in dem Beharren jenes sich finden [13]. Der erste Gott geht auf im Intelligi-

10) b. Euseb. XI, 17. 537, a ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὢν ἐστιν ἁπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαιρετός. ib. c ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων p. 539, a ἑστώς ib. XI, 22. p. 543, d αὐτὸ δὲ (τὸ Ἀγαθόν) ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἤρεμον, τὸ ἡγεμονικόν, ἵλεων, ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. Sein Verhältniß zum zweiten Gott oder Demiurgos soll durch ein vom Sämann hergenommenes Gleichniß veranschaulicht werden; ib. p. 538, e, und ferner, daß die göttlichen Gaben, wie die schöne Wissenschaft und das Licht, mitgetheilt werden und zugleich Dem bleiben, der sie mittheilt, ib. d παραμένει μὲν (ἡ ἐπιστήμη) τῷ δεδωκότι, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἡ αὐτή. Doch scheut N. sich vom ersten Gott zu reden, XI, 18 p. 537, c ἀφοσιοῦμαι δὲ τὰ λεχθέντα καὶ ἔστω μὲν ἐκεῖνα ἄρρητα vgl. Anm. 12 u. 13.

11) b. Euseb. XI, 18 pr.

12) ib. p. 537, d vgl. Anm. 20

13) ib. XI, 22. 544, d εἰ ὁ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός ἐστι, γενέσεως ἀρχή, τὸ Ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶν ἀρχή . . . . ἡ γένεσις εἰκὼν αὐτῆς (τῆς οὐσίας) οὖσα καὶ μίμημα. ib. XI, 18. p. 539, b ἀντὶ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως, τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἥ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἡ ἀΐδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα, — jedoch vermittelst des Demiurgus; p. 539, d τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ἰδέαις οἰακίζων vgl. 537, b. 538, c. Ueber den Begriff des wahrhaft Seienden ib. XI, 10.

beten, ist über der Welt erhaben und lenkt ihre Harmonie durch die (ihm einwohnenden) Ideen, der zweite hat zugleich Theil an diesem und dem Sinnlichwahrnehmbaren; seinem Wesen nach gehört er der intelligibelen Welt an, seiner Wirksamkeit nach der sinnlichen[14]); er streut (als Weltseele) die Samen aus; seine Augen auf den obersten Gott gerichtet, empfängt er seine Einsicht (τὸ κριτικόν) durch die Schauung, die Streburg (το ὁρμητικόν), durch das Verlangen (ἔφεσις), welches ihn mit dem der Dyas entsprechenden Stoffe verbinden soll[15]). Und in dieser Beziehung wird der zweite und dritte Gott zusammengefaßt, während doch sonst der dritte, als geordnete Welt, von dem zweiten als ordnendem Geist, bestimmt gesondert wird[16]). Man sieht, den Stoff irgendwie aus der intelligibelen Welt abzuleiten, hat Numenius nicht gewagt, und dieser sein Dualismus liegt auch seinen Annahmen über das Seelenwesen zu Grunde. Er mochte wohl von einer dreifachen Vernunft, entsprechend der Dreiheit der Götter, geredet haben, doch unterschied er bestimmter zwei verschiedene Seelen, eine vernünftige und eine vernunftlose, die in beständigem Kampfe mit einander begriffen seien. Die vernunftlose aber beschränkte er auf das unmittelbar vom Körper, d. h. vom Stoffe Abhängige, dem Grunde alles Schlechten[17]); denn auch die Sinnenthätigkeit führte

14) b. Euseb. XI, 22 544, b ὁ γὰρ δεύτερος, ἅτε ὢν αὐτὸς, ποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργος ὢν ἕπεται θεωρητικὸς ὅλως. vgl. Procl. in Tim V, 293, d

15) b Euseb. XI, 18. 538, c ὁ μέν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς κτλ — 539, d. — 537, c συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι αὖθις ἑνοῖ μὲν αὐτὴν, σχίζειν δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν εἶδος ἐχούσης καὶ ἡσύχης.

16) ib. 537, a ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς — Schon Sokrates soll drei Götter unterschieden haben, ib. XV, 5. 728, c. Noch Procl. in Tim II, 99, a bezeichnete Numen. sie als πάππους, ἔγγονος (eingeboren) und ἀπόγονος vgl. Numen. b. Euseb XI, 22. 544, b. Vacherot hist. de l'école d'Alexandrie I, 329 und Zeller S. 549 f.

17) Procl. in Tim. IV, 468, a. — Porphyr. b Stob. Ecl. I, 836 — Iambl. ib. 896 τῶν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων προσπιθέντων ἀπωσεῖν τῇ ψυχῇ τὸ κακὸν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νουμηνίου καὶ Κρόνιον κτλ. vgl. Procl. I. I. I, 24, c.

er auf die vernünftige Seele zurück[18]); so daß er also den Stoff nur für ein zwar ewiges jedoch lediglich passives Substrat der intelligibelen Kräfte gehalten haben konnte, deren Einwirkung alle Harmonie und alles Leben vorbehalten werden mußte (12 13. 15). Bei dieser Annahme von der Nichtigkeit und zugleich Verwerflichkeit alles Stoffes als solchem mußte dem Numenius und seinen Gesinnungsgenossen, Kronius und Harpokration, die Verkörperung als ein Uebel erscheinen; doch unterschieden sie zwischen solchen Geistern, die viel des Seienden geschaut habend rein und affektlos in die Körper eingingen, und solchen die von Begierden und Affekten erfüllt, sich verkörperten[19]). Den Grund der Verkörperung mußten sie daher wohl in der vorangegangenen Entwickelung der Geister suchen. Die durch Begierden und Affekte zur Verkörperung gelangten scheinen durch oder in Seelenwanderung sich läutern, die reinen zur Einheit mit ihrem Ursein zurückkehren zu sollen[20]). Als ächter Pythagoreer sich zu bewähren, führte Numenius, wie es scheint, in sehr specieller Weise, die Seele auf Zahlverhältnisse zurück[21]). Aber wie weit hatte er von der Lehre der alten Pythagoreer sich entfernt, wie sehr der Anschauungsweise seiner Zeit, auch der der Gnostiker, sich hingegeben! Wiederhinaufläuterung zu der ursprünglichen Reinheit des Geistes konnte auch ihm zufolge nur durch völlige Entsinnlichung, Leben des Geistes

---

18) jedoch unmittelbar nur die *συγκαταθετικὴ δύναμις σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὴν ἔργον τε καὶ ἀπαρτέλεσμα*, Porphyr. b. Stob. Ecl. I, 852

19) Iambl. b. Stob. Ecl. I, 910.

20) Wenigstens Kronius nahm Uebergang der Geister in Thierseelen an, Nemes. nat. Hom. II, 51 *Κρόνιος ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσίας* Die von V. Cousin aus einem ungedruckten Kommentar zum plat. Phaedon im **Journal des savants** 1835. 184 mitgetheilten Worte wage ich nicht zu deuten. — Iambl. b. Stob. I, 1066. Wenn der Demiurgus sich von der Welt zurückziehe und seinen Blick ganz auf die Gottheit richte, so erlösche, sagt Numenius (b. Euseb. XI, 18 537, d), das Körperliche, der Geist aber bleibe, glückseligen Lebens theilhaft.

21) Procl. in Tim. III, 187, a. 226, b

in der Anſchauung des an ſich Guten, und dieſe nur mit Hülfe der Gattheit ſelber, durch wahre Erkenntniß, unſres Bandes mit der Gattheit, erreicht werden [22]). Doch will er als Pythagoreer wiederum darin ſich bewähren, daß er Durchdringung der Zahlgeheimniſſe als Weg zu jener Erkenntniß empfiehlt [23]).

Mit ſeinem Genoſſen Kronos [24]) und dem gleichfalls wiederholt mit ihm zuſammengeſtellten Harpokration ſcheint er in der Hauptſache einverſtanden, im Einzelnen verſchiedener Anſicht geweſen zu ſein [25]). Die Differenzpunkte nicht genauer zu kennen, werden wir ſchwerlich für einen erheblichen Mangel in unſrer Kenntniß dieſer Periode zu halten haben. Mögen Plotin und ſeine Schule im eifrigen Studium der Schriften derſelben, ſo wie derer des Attikus u. A., manche Anregung gefunden haben, und mögen jene Schriften gehaltreicher geweſen ſein als ſie uns nach den dürftigen Auszügen und Angaben daraus erſcheinen, — zu wiſſenſchaftlicher Durchführung gelangte die ihnen zu Grunde liegende Anſchauungsweiſe ſicherlich erſt durch die eigentlichen Neuplatoniker und vor Allem durch Plotinus.

Zweite Abtheilung.

1. Mit der chriſtlichen Offenbarung war ein neues Zeitalter eingetreten und die Philoſophie ihm entgegengekommen, wie feindlich ſie auch ſpäter ihr gegenübertrat. Philo will durch Entſinnlichung der geoffenbarten Lehre des A. T., ſie mit einer geläuterten Philoſophie, namentlich der platoniſchen, einigen und durch Vertiefung der Geſinnung ihre beſeligende Kraft erhöhen; die Eklektik

22) Nicht durch Vergleichung (oder Reflexion) ſondern nur μιᾷ βολῇ kann das Gute ergriffen werden; man muß ὁμιλῆσαι τῷ Ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, in voller göttlicher Einſamkeit u. ſ. w. b. Euseb. XI, 22. 543, c. d. θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου d.

23) b. Euseb XI, 22. 543, d.

24) Porphyr. d. antro Nymph. c. 10.

25) Iambl. b. Stob. I, 910.

vom Ende des erſten Jahrhunderts an und durch die beiden folgenden hindurch, die Widerſprüche in den verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen ausgleichen und zur Ergänzung der auf die Weiſe gewonnenen Ergebniſſe zuerſt die griechiſche, demnächſt auch die orientaliſche Mythologie mit ihnen verſchmelzen. Und iſt die griechiſche Philoſophie beſtrebt, die Vorſtellungsweiſen des Orients zu vergeiſtigen, ſo kommt auch der Orient ihr mehr und mehr entgegen, griechiſche Sprache und Bildung war ja ſchon tief in ihn eingedrungen. Wie hätte er aber der ihm eigenthümlichen, weit verbreiteten emanatiſtiſchen Anſchauungsweiſe ſich entkleiden können? ſie ſucht ſich mit der griechiſchen Philoſophie und ſelbſt mit der geoffenbarten Lehre des Chriſtenthums ins gleiche zu ſetzen. Es entſtehen auf dieſe Weiſe Miſchungen der verſchiedenſten Art; durchgängig aber will man, wenn auch in ſehr verſchiedener Weiſe und in verſchiedenem Grade der mehr und mehr überhand nehmenden Entſittlichung einen Damm entgegenſetzen und die theoretiſchen Lehren fruchtbar fürs Leben machen. Es zeigt ſich in jenen Bewegungen mehr oder weniger lebendige Sehnſucht nach geiſtiger Wiedergeburt. Was dem Chriſtenthum zum hauptſächlichen Mittel ſeiner weiten und raſchen Verbreitung dient, iſt ſelbſt in der Philoſophie dieſes Zeitalters unverkennbar. Auch die ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen beruhen wenigſtens zum Theil auf jener Sehnſucht; was nicht je eins der philoſophiſchen Lehrgebäude für ſich erreicht hatte, wird durch Verſchmelzung ausgewählter Beſtandtheile und ihre Ergänzung vermittelſt des religiöſen Glaubens, angeſtrebt. Wie wenig auch die Theorien dieſer Zeit, rückſichtlich ihrer Begründung und Durchführung, den aus einem Grundgedanken hervorgegangenen früheren Lehrgebäuden an die Seite geſetzt werden können, ein tief gefühltes Bedürfniß lag ihnen zu Grunde und den Ernſt des Lebens haben ſie unſtreitig gefördert. Ihren Abſchluß erhielten dieſe ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen im Lehrgebäude des Plotinus, und wie dieſes auf Geſinnung, nicht blos auf theoretiſchen Vorausſetzungen beruhte, und zugleich die in ſeiner Zeit verbreitete Sehnſucht nach einem über unſer Sinnenleben hinausreichenden geiſtigen Sein, veranſchaulichen die Nachrichten über das Leben des merk-

würdigen Mannes. An dieselben knüpft sich zugleich was sich über seine nächsten Vorgänger und philosophischen Zeitgenossen mit einiger Sicherheit ermitteln läßt.

2. Plotinus lebte so ausschließlich in seiner Spekulation daß er sich der Verkörperung zu schämen schien[26]) und weder von seinen Aeltern oder seinem Vaterlande, noch von seinem Geburtstage, zur Vermeidung der Feier desselben, reden mochte. Der Bitte sich portraitiren zu lassen, stellte er die Frage entgegen: ob es nicht genüge das Bild zu tragen, womit die Natur uns umhüllt habe? und wie man begehren solle, ein Bild des Bildes auf die Nachwelt kommen zu lassen? so daß es seinem begeisterten Freunde Amelius nur dadurch gelang ein ähnliches Abbild von ihm zu erhalten, daß er einen Künstler veranlaßte während seiner Jedem zugänglichen Vorträge ihn genau zu beobachten, und dann aus der Erinnerung zu zeichnen[27]). Nach Suidas u. A. war er aus Lykopolis (Siaouth) in Aegypten gebürtig. Daß er von römischer Abkunft oder der Freigelassene eines Römers war, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit aus seinem Namen schließen. Nur Weniges weiß Porphyrius nach den eignen Erzählungen des Plotin zu berichten, wie daß er bis zum achten Jahre, obgleich schon zur Schule gehend, an der Brust der Amme getrunken habe, daß der Trieb zur Philosophie in seinem acht und zwanzigsten Jahre erwacht, er aber, nicht befriedigt durch die damaligen namhaften Lehrer in Alexandria, in Trübsinn verfallen sei und dann von einem Freunde zum Ammonius Sakkas geführt, dieser, nachdem er sich mit ihm unterhalten, ihn mit den Worten begrüßt habe diesen suchte ich. Von da an sei er ununterbrochen bei dem geliebten Lehrer geblieben, bis nach elf Jahren in seinem neun und dreißigsten Jahre das Verlangen die Philosophie der Inder und Perser kennen zu lernen, ihn veranlaßt habe, dem Kriegszuge des Kaisers Gordianus (im J. 242) sich anzuschließen. Nach Gordianus' Niederlage gelang es dem Pla-

26) Porphyr. vita Plot. c. 1 ἐφίκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματί εἰμι. vgl. Ennead I, 4, 11. 15.

27) Porphyr. l. c. c. 1. 2.

tin nach Antiochia sich zu retten, von wo er in seinem vierzigsten Jahre nach Rom sich wendete. Dort theilte er sich zwar Einzelnen mit, hielt aber die Lehren des Ammonius geheim, wie er mit den beiden andren hervorragenden Schülern desselben, Herennius und Origenes, verabredet hatte. Auch nachdem zuerst Herennius und demnächst Origenes, gegen diese Abrede die Lehre in Schriften zu veröffentlichen begonnen hatten, fuhr Plotinus fort die Theorie des Ammonius nur mündlich vorzutragen und seine Schüler zu Untersuchungen zu veranlassen, in denen nach Porphyrius' Aussage, Mangel an Ordnung und Ueberfluß an Worten zu herrschen pflegte[28]), bis er zehn Jahre später, im ersten Regierungsjahre des Gallenus (254), durch Freunde veranlaßt ward, über die in den Unterhaltungen angeregten Gegenstände schriftlich sich auszusprechen. Auf die Weise waren als Porphyrius nach Rom kam und dem Plotinus sich anschloß, bereits ein und zwanzig Bücher sehr verschiedenen Inhalts von demselben verfaßt worden, welche mit Vorsicht und nur Gereifteren mitgetheilt wurden. Während der sechs Jahre welche Porphyrius in Rom mit dem Plotinus zubrachte, schrieb dieser, besonders auf Antrieb jenes und des Amelius, andre drei und zwanzig Bücher über die in den gemeinsamen Besprechungen lebhaft verhandelten Gegenstände. Ihnen kamen, nachdem Porphyrius sich nach Sicilien zurückgezogen hatte, noch neun hinzu. Von diesen den verschiedenen Perioden angehörigen Abhandlungen urtheilt Porphyrius, daß die zuerst verfaßten ein und zwanzig leichteren Gehalts seien und nur die demnächst ausgearbeiteten drei und zwanzig von der völligen Reife der Kraftentwickelung des Verfassers zeugten, die letzten neun uns besonders die letzten vier von herannahender Altersschwäche[29]). Sein Urtheil möchte sich in der Hauptsache rechtfertigen lassen. Porphyrius hat nämlich die Titel, wie sie sich mit geringen Abweichungen in den Enneaden

---

28) Porphyr. l. l. c. 3 *ἐκ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς . . . ἦν δὲ ἡ διατριβὴ . . . ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας.*

29) Porph. c. 4—6

wiederfinden, für alle drei Abtheilungen sorgfältig angegeben. Mit der Herausgabe und der Verbesserung der Schriften war Porphyrius vom Plotinus beauftragt worden. Schwache des Gesichts verhinderte letzteren sie durchzusehn oder zu überarbeiten; auch war er unbekümmert um Orthographie und Theilung der Sylben, dazu seine Handschrift sehr undeutlich. Er pflegte aber die Betrachtungen vom Anfange bis zum Schluß so genau zu durchdenken, daß er was er in der Seele entworfen hatte, wie von einem Buche abzuschreiben schien. Mit Sicherheit nahm er den Faden der Untersuchung, wo er ihn abgebrochen hatte, von neuem auf, ohne das Vorangegangene vorher wiederum lesen zu müssen, wie fremdartige Untersuchungen auch dazwischen getreten sein machten[30]). Plotin lebte in fortdauernd angestrengter Thätigkeit, sei es im Gespräch mit Andren oder im einsamen Nachdenken; die innere Spannung seines Geistes hörte nur während des Schlafes auf; und dazu ließ es jene Anspannung und die Kargheit der Nahrung, an die er sich gewöhnt hatte, nur wenig kommen. Selbst Brod genoß er nicht häufig und weigerte sich bei gastrischen Beschwerden, an denen er litt, Bäder und Theriak (ein mit Bysenfleisch bereitetes Dekokt von Mohn u. dgl.) zu nehmen; letzteres, weil er sich überhaupt aller Fleischnahrung enthalten wollte[31]).

Sein Ausdruck war gespannt gedankenschwer, kurz und enthusiastisch, sich ganz in seinen Gegenstand versenkend[32]). Beredter noch war er wahrscheinlich in seinen mündlichen Vorträgen als in seinen Schriften, und sehr geschickt das geeignete Wort zu finden. Dazu ward die Schönheit seiner Gestalt durch die Rede erhöht, sein Gesicht glänzte von Geist und ward mit leichten Schweißperlen bedeckt. Wie er sanft und freundlich die Fragen aufnahm, so wußte er sie, ohne zu ermüden, mit gespannter Aufmerksamkeit zu beant-

30) ib. c. 24. — c. 7. 8.

31) Porph. c. 8 extr. — c. 2 ib. Kreuzer.

32) ib. c. 14 *ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντονος γέγονε καὶ πολίνους, βραχύς τε καὶ νοήμασι πλουτίζων ἢ λέξεσι, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων*

warten. So hatte er drei Tage lang mit Porphyrius über die Inwesenheit der Seele im Körper verhandelt. Ueber gelungene Versuche seiner jüngeren Freunde äußerte er sich mit lebhafter Anerkennung; unsittlichen Behauptungen trat er durch Aufforderung zur Widerlegung entgegen [33]).

In einer Zeit, in welcher der furchtbaren Sittenlosigkeit der Menge ohngeachtet, ein tieferes sittlich religiöses Bedürfniß bei Manchem erwacht war, mußten ernstere Gemüther, denen Befriedigung in der christlichen Heilslehre noch nicht zu Theil geworden war, einer für den Ernst der Betrachtung begeisterten und ganz ihr sich hingebenden Persönlichkeit, wie die des Plotinus, mit Liebe und Vertrauen sich zuwenden. Auch waren nicht nur Männer der Wissenschaft, wie die Philosophen Amelius, Porphyrius, die Aerzte Paulinus, Eustochius, der Araber Zethus u. A., sondern auch Senatoren und andre Staatsmänner mit warmer Verehrung ihm zugethan; einer derselben, Rogotianus, in dem Maße, daß er seiner Würden (er war bis zur Stufe des Prätors vorgerückt) sich entkleidete und auf alles Wohlleben verzichtete, — zu seinem auch leiblichen Heile; denn vorher an Händen und Füßen gelähmt, gewann er durch die einfache Lebensweise, der er sich zugewendet hatte, den Gebrauch seiner Glieder völlig wieder. Auch Frauen schlossen sich dem Plotinus an [34]) und sein Haus füllte sich mit Knaben und Mädchen, welche sterbende Aeltern seiner Obhut anvertraut hatten. Für sie Sorge zu tragen, scheint es ihm an praktischem Geschick nicht gefehlt zu haben; namentlich wird scharfer physiognomischer Blick, seiner Sinn für die Verhältnisse ihm nachgerühmt und die Sorgfalt gepriesen mit welcher er die Abrechnungen über das Vermögen der ihm Anvertrauten überwacht habe [35]). Oft zum Schiedsrichter zur Ausgleichung von Streitigkeiten gewählt, hatte er doch während seines sechs und zwanzigjährigen Aufenthalts in Rom mit keinem der Staatsmänner (*τῶν πολιτικῶν*) sich ver-

33) ib. c. 13. 15.
34) ib. c. 7. — c. 9 11.
35) ib. c. 9.

feindet. Der Gunst des Kaisers Gallienus und der Kaiserin Salonina erfreute er sich in dem Maße, daß er fast den Wiederaufbau einer zerstörten Stadt in Kampanien mit der Bestimmung erlangt hätte, als Platonopolis nach den Gesetzen Platos sich zu regieren[36]). Feinde und Neider aber mußten seine Ueberlegenheit anerkennen. So soll der Versuch des Alexandriners Olympius, der kurze Zeit Schüler des Ammonius gewesen war, ihn durch magische Künste zu beschädigen auf diesen selber zurückgefallen sein und durch Zusammenziehen der Glieder sich an ihm gerächt haben. Ein ägyptischer Priester, wird ferner erzählt, habe in Plotins Gegenwart im Isistempel in Rom dessen Dämon erscheinen lassen wollen, und statt seiner habe ein Gott als Schutzgeist desselben sich gezeigt, dessen höhere Würde der Aegyptier nicht habe in Abrede stellen können[37]): Erzählungen die bei dem verhältnißmäßig nüchternen Porphyrius sich findend, für Charakteristik der Richtung jener Zeit bemerkenswerth sind, wie wenig sich auch ausmitteln läßt, wie sichs mit solchen Vorgängen oder dem Glauben daran verhalten haben möge. Obgleich Plotinus den Vorhersagungen der Astrologie nur mit prüfender Vorsicht Glauben beimaß, an Schutzgeister höherer oder niederer Ordnung glaubte er nicht minder als jener Aegyptier, und wahrscheinlich eben so an das Vermögen durch Vertiefung des Geistes sie herauf zu beschwören, oder durch magische Künste auf Entfernte einzuwirken[38]). Freilich nicht seiner selbeigenen sondern der durch Schauung ergriffenen göttlichen Geisteskraft traute er solche Machtvollkommenheit zu und wollte eben darum Ueberlegenheit der Götter über sich nicht anerkennen, ja wies des Amelius Aufforderung zur Theilnahme an einem Opfer mit den Worten ab: jene (die Götter) müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen[39]). Nach Plotins Tode

---

36) ib. c 9 extr. — c. 12

37) Porph. c. 10 ὥστε καὶ ἀστροβολῆσαι αὐτὸν μαγεύσας ἐπεχείρησεν. vgl. Procl. in Alcibiad. p 198 Cous

38) Porph. c. 15 extr. — vgl. vorläufig Ennead. III, 4.

39) Porph c. 10.

befragte Amelius den (delphiſchen) Apollo, wohin deſſen Seele gewandert ſei, und erhielt in ein und funfzig hinkenden Hexametern einen ſchwülſtigen Lobgeſang auf den Philoſophen, worin er als ſanft und gut, mit reiner Seele dem Göttlichen ſich zuwendend, von der Gottheit geliebt und als glücklicher Späher der Wahrheit gefeiert und ſeinen Verehrern offenbart wird, jetzt weile er, gleichwie Minos, Rhadamanthys, Aeakus, Plato und Pythagoras, da wo Freundſchaft, Verlangen, Heiterkeit (εὐφροσύνη) und die auf die Gottheit gerichtete Liebe throne, — in Gemeinſchaft mit den ſeligſten Dämonen [40]). Daß Plotinus nicht ohne Erfolg dem erſten und jenſeitigen (ἐπέκεινα), im göttlichen Lichte thronenden Gotte ſeinen Geiſt zugewendet, und der Gott, der über Form und Geſtalt, über das Denken und das Denkbare erhabene, ihm viermal während Porphyrius' perſönlichen Verkehrs mit ihm, erſchienen und er auf dieſe Weiſe, durch überſchwengliche Energie, zu völliger Einheit mit demſelben gelangt ſei: — berichtet Porphyrius und geſteht ſeiber nur einmal im Leben, in ſeinem acht und ſechszigſten Jahre, zu ſolcher Einigung mit der höchſten Gottheit gelangt zu ſein [41]). Nach mehr als der hochtrabende Apoll und des Porphyrius begeiſterte Liebe, ſprechen die anerkennenden Worte des Longinus für die Gewalt, welche Plotinus über die Geiſter ſeiner Zeit übte. Anfangs hatte der treffliche Kritiker, früher ſelber ein beharrlicher Zuhörer des Ammonius und Origenes, Geringſchätzung gegen Plotinus gezeigt und bekannte noch nach deſſen Tode mit den meiſten ſeiner Lehrſätze nicht einverſtanden zu ſein, hatte auch gegen die plotiniſche Auffaſſung der Ideenlehre geſchrieben und den Erwiderungen des Amelius und Porphyrius nicht nachgegeben, war aber eifrig bemüht fehlerfreie Abſchriften der Bücher des Plotinus ſich zu verſchaffen und rühmte die gedankenſchwere Schreibart deſſelben und die philoſophiſche Behandlung der Unterſuchungen [42]). Aehnlich äußert er ſich in dem ſeiner Schrift vom Endzweck vorgeſetzten,

40) ib. c. 22.

41) Porph. c. 23 vgl. Plotin. Ennead V, 5, 8 sq ib. Kreuzer.

42) Porph. 20 — ſ. ſeinen an Porphyrius gerichteten Brief, ib. c. 19.

noch vor dem Tode des Plotinus geschriebenen Zueignungsbriefe, indem er den Lykopoliten nicht nur den übrigen Philosophen seiner Zeit, Platonikern, Stoikern und Peripatetikern, sondern auch dem Numenius, Kronius, Moderatus und Thrasyllus unbedingt vorzieht, in Beziehung auf Fülle der behandelten Gegenstände, wie auf Gedrungenheit der Darstellung und auf Eigenthümlichkeit der Betrachtungsweise; nur einigermaßen wird Amelius ihm an die Seite gestellt [43]). Unterleibsleiden unterworfen wendete Plotinus keine andre Mittel als tägliche Reibungen an und unterließ auch diese als die ihm diesen Dienst leistenden Männer an der Pest (im J. 262) gestorben waren. Daß ihn selber die Seuche ergriffen habe, erzählt nur Suidas, Porphyrius dagegen daß die Entziehung der gewohnten Reibungen ein Halsübel (κύναγχος) zur Folge gehabt habe, das nach und nach bösartig geworden sei, so daß er kontrakt an Händen und Füßen, auch den Gebrauch der Sprache verloren habe. Plotinus hatte sich auf das Landgut eines verstorbenen Freundes in Kampanien zurückgezogen und sei, heißt es ferner, als Eustochius von Puteoli ihm zugeeilt (Porphyrius war im sicilischen Lilybäum, Amelius im syrischen Apamea), mit den Worten gestorben: dich erwartete ich und versuche jetzt das Göttliche in mir zu dem Gotte im All zurückzuführen. Bei seinem letzten Athemzuge sei ein Drache unter dem Bette hervorgekommen und in eine Maueröffnung geschlupft [44]). Er starb sechs und sechzig Jahre alt, am Schluß des zweiten Regierungsjahres des Kaisers Klaudius (270), wäre demnach im J. 204 geboren worden.

3. So gewährt uns die Lebensbeschreibung Plotins ein treues Bild von dieser höchst eigenthümlichen Persönlichkeit und ihrer Zusammengehörigkeit mit der Zeitperiode, wie wir es von keinem andren griechischen Philosophen besitzen; zugleich eröffnet er uns schon Vordblicke auf verschiedene wesentliche Punkte seines Lehrgebäudes. Nur wie dieses allmählig sich in ihm ausgebildet habe, erfahren

43) τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενος, b Porph. c. 20. 21 pr. Der Brief enthält sehr bemerkenswerthe Angaben über die Philosophen jener Zeit.
44) Ib. c. 2.

wir nicht. Mit den Lehren des Heraklitus und der Eleaten, der Pythagoreer, des Anaxagoras und Empedokles, der Stoiker und des Aristoteles war er augenscheinlich vertraut; Manches eignet er sich von ihnen an, Andres widerlegt er mit oft eindringlichem Scharfsinn, namentlich in den Büchern von den Gattungen des Seienden, den Kategorien [45]). Plato aber ist sein Führer und Meister; bei ihm findet er die Grund- und Angelbegriffe seines eignen Systems ausgesprochen, oder doch mehr oder weniger bestimmt angedeutet, wie er durch oft kühne Ausdeutungen der platonischen Mythen nachzuweisen sucht; ihn führt er häufig durch ein bloßes er sagt an, liebt seine Untersuchungen an Worte desselben zu knüpfen und durch Auslegung derselben sein Einverständniß mit dem großen Athener zu bewahren. Anschluß an Plato ist ihm mit dem Numenius gemein, schwerlich die von Aristoteles entlehnte kritische Benutzungsweise der andren griechischen Theorien und Lehrgebäude; aber Plato ist ihm nicht, wie jenem der attisirende Moses, fast absichtlich scheint er die Berücksichtigung orientalischer Glaubens- und Wissenslehre zu vermeiden. In den Hüllen griechischer Mythen versucht er hin und wieder seine eignen religiös-philosophischen Ueberzeugungen wiederzufinden; von ägyptischer und andrer orientalischer Götter- und Religionslehre macht er fast gar keine Anwendung, und doch konnte es ihm dem Aegyptier und in Asien eingedrungenen, an Kenntniß derselben nicht fehlen. Von dem unkritischen Mischen und Fätschen orientalischer Mythologie und Mystik, wie sichs bei andren Neuplatonikern, namentlich bei Jamblichus, findet, trägt Plotinus nicht die Schuld. Wahrscheinlich auf seine Veranlassung hatten Amelius und Porphyrius gegen den Mißbrauch geschrieben, der mit den Lehren Zoroasters getrieben ward. Porphyrius erwähnt dieser Schriften in Verbindung mit dem von Plotinus gegen die Gnostiker gerichteten Buche (Enn. II, 9) [46]). Daß Plotin darin mit den christlichen Gnostikern es zu

45) Enn VI, 1—3. vgl. Trendelenburgs historische Beiträge zur Philosophie I, 232 ff.

46) Porph. c. 16.

thun hatte, leidet keinen Zweifel; aber nur ihre willkürlichen Emanationsdichtungen, ihre Lehren von der Materie und vom Bösen, ihren astrologischen Fatalismus widerlegt er; die von ihnen mehr verhüllten als enthüllten christlichen Heilslehren läßt er unberührt. Auch in den verschiedenen Auseinandersetzungen seiner Dreiheit der Principien enthält er sich alles Rückblicks auf die christliche Dreieinigkeitslehre. Erst Porphyrius trat gegen die christlichen Dogmen entschieden in die Schranken, und daß er in die von ihm redigirten und herausgegebenen Abhandlungen Plotins keine mißliebige Bezugnahmen auf das ihm selber verhaßte Christenthum eingeschoben hat, darf wohl als ein Zeichen seiner gewissenhaften Behandlungsweise der ihm anvertrauten Schriften betrachtet werden. Auch die Bücher der neueren griechischen Philosophie ließ Plotinus keineswegs unberücksichtigt, vielmehr die Kommentarien des Severus, Kronius, Numenius, Gajus, Attikus, so wie die der Peripatetiker Aspasius, Alexander, Adrastus, in den Zusammenkünften lesen[47]); so weit aber aus den erhaltenen Bruchstücken, namentlich des Numenius, sich urtheilen läßt, hatte er nicht nur in einzelnen wesentlichen Bestimmungen, sondern in der ganzen Behandlungsweise über jene Platoniker sich weit erhoben. Nur dem Ammonius Sakkas hatte er, nach dem oben angeführten Zeugniß des Porphyrius, während der ersten Jahre seines Aufenthaltes in Rom gänzlich sich angeschlossen und auch später den Geist jenes seines Lehrers in seinen Untersuchungen walten lassen[48]). Ob er aber mehr als allerdings tiefgreifende Anregungen von ihm empfangen und nicht ihr Ver-

47) Ib. c. 14.

48) Anm. 28. zu Porph. c. 14. Der angebliche Urheber des Neuplatonismus, der eklektische Potamo, kann hier nicht in Betracht kommen: *ἐπὶ δὲ πρὸ ὀλίγου*, sagt Diogenes L. I, 21, *καὶ ἐκλεκτικὴ τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων* Das von ihm Angeführte unterscheidet sich nicht wesentlich von den Lehren der uns bekannteren Eklektikern. Suidas erwähnt eines ohne Zweifel andren Alexandriners Potamo als Zeitgenossen des Augustus und führt von ihm nur Kommentare zur platonischen Politie an, nicht die vom Diogenes angezogene *στοιχείωσις*

hältniß zu einander ein ähnliches gewesen sei wie das zwischen Sokrates und Plato? Zu entschiedener Beantwortung dieser Frage sind unsre Nachrichten über Ammonius ungenügend. Von christlichen Aeltern geboren, soll er zum Polytheismus zurückgekehrt sein. Schriftliches hatte er nicht hinterlassen[49]). Nach dem Berichte des späteren Hierokles, älteren Zeitgenossen des Proklus, hatte er die Lehren des Plato und Aristoteles in ihrer ursprünglichen Reinheit hergestellt und ihre Uebereinstimmung in allen wesentlichen Punkten nachgewiesen[50]), — ganz im Sinne des späteren Neuplatonismus; wogegen die unter ihnen stattfindenden Verschiedenheiten Plotinus nicht außer Acht ließ. Daß Ammonius aller materialistischen Auffassung des Seelenwesens entgegengetreten sei, ist sehr glaublich und ganz im Geiste der damals herrschenden Philosophie, wenn auch das Nähere darüber in seiner Ausführlichkeit und Bestimmtheit, Zweifel an der Authentie des Berichts erwecken muß[51]). Er scheint sein Augenmerk vorzüglich auf Erklärung der Art und Weise gerichtet zu haben, wie die Seele mit dem Körper geeinigt werden könne, ohne sich mit ihm zu vermischen, mit ihm zu entstehn und abzusterben und ihre Wesenheit einzubüßen. Er beruft sich auf das Vermögen der Seele auch im Schlafe und in der betrachtenden Hinwendung zum Intelligibelen vom Körper sich los zu machen[52]), und folgert daraus, daß die Seele nicht im Leibe sei, sondern in sich selber oder in einem Höheren, dem Intelligibe-

49) vgl. Vacherot I, 342 ff. Porphyr. b. Euseb. Hist. eccles. VI, 19, 3. — Porphyr. v. Plot. c. 3.

50) b. Phot. Bibl. cod. 251, p. 461 vgl. cod. 214, p 172, a. 173, b.

51) Möglich daß dem Nemesius de Nat. Hom. c. 2 p 69 sqq. u. c. 3. p. 129 sqq. Aufzeichnungen über die Lehren des Ammonius vorlagen, die uns nicht mehr zugänglich sind, oder ohnmöglich daß ihnen Alles entlehnt sein sollte, was dort *uno tenore* nach Nennung des Namens des Ammonius vorgetragen wird. Die gelehrte und nicht ungeschickte Kritik geht nicht blos über die Annahmen hinaus, die vor dem Ammonius aufgestellt waren, sondern stimmt auch nicht mit der von ihm berichteten Ineinsbildung platonischer und aristotelischer Lehren.

52) Nemes. c. 3. 141 sq

len, und sich nur in Beziehung zum Leibe setze, d. h. in ihm wirke; denn die Einigung der Körper finde durch Veränderung der sich einigenden statt, im Intelligibelen trete Einigung ein ohne daß sichs verändere[53]). Hier allerdings Punkte der Uebereinstimmung in den Lehren des Plotinus und Ammonius, die jedoch mehr oder weniger bestimmt auch bei anderen Philosophen jener Zeit sich finden. Dagegen hören wir nicht nur nicht, daß Ammonius bereits die unbedingte Transscendenz des obersten göttlichen Princips und Erhebung des Geistes zu demselben durch gänzliche Vereinfachung gelehrt habe, wie Plotin, wir hören vielmehr daß bei Origenes, nicht dem Kirchenvater, wenn auch dieser den Ammonius gehört haben mag[54]), vielmehr dem Freunde Plotins, diese Lehren sich noch nicht fanden[55]). Noch weniger können wir sie bei Longinus erwarten, der gegen Plotin die platonische Lehre von den Ideen als für sich seiende Wesenheiten, nicht Subsistenzen im Nus, festhielt[56]). Von Herennius' Lehreinungen erfahren wir gar Nichts.

4. Mit überwiegender Wahrscheinlichkeit dürfen wir daher annehmen, daß nicht nur die wissenschaftliche Gliederung der früherer Philosophie entlehnten Anschauungsweisen, sondern auch Ergänzung derselben zu einem in sich abgeschlossenen Systeme, das eigene Werk des Plotinus gewesen. Als solches dürfen wir es bezeichnen, wenngleich es nur in vereinzelten, gelegentlich veranlaßten und kaum lose verbundenen Abhandlungen, in denen ein und derselbe Gegenstand wiederholt verhandelt wird, auf uns gekommen ist. Nur

---

53) ib. 153 sqq. 135 . . . ὡς ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστὶν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ κτλ. — p. 129 sq. Von p. 137 an scheint Nemesius selber die Betrachtung fortzusetzen, erwähnt des Porphyrius u. s. w.

54) vgl. Zeller 683, 3.

55) Nach Porphyr. v. Pl. c. 3 u. Longinus ib. c. 20 gab es von dem Origenes nur zwei Schriften περὶ δαιμόνων und ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. — Procl. theol. Plat. II, 4.

56) Porphyr. l. l. c. 20. 19. vgl. Syrian in Ar. Metaph. 59 Bagol.

wenige derselben sind als Anfänge einer systematischen Darstellung zu betrachten, namentlich die drei Bücher über psychologische Probleme (IV, 3—5) und über die Gattungen des Seienden (VI, 4—6); doch möchte es kaum gelingen sie zu einer nur einigermaßen stetig fortlaufenden Reihe der Untersuchungen zu verbinden; noch weniger die übrigen, besonders die in der ersten Periode abgefaßten, die so ganz und gar den Charakter einzelner Betrachtungen tragen, daß sie ihnen einzufügen. Wir wollen daher Porphyrius nicht tadeln, daß er auf solche Versuche verzichtend, nach Aehnlichkeit der behandelten Gegenstände, den Nachlaß des Plotinus gesondert und geordnet hat *). Die Schwierigkeiten der uns obliegenden Rekonstruktion können wir nicht verkennen; Porphyrius' Anordnung gewährt zur Lösung unsrer Aufgabe wenig Hülfe und mit Recht hat der neueste Herausgeber die chronologische Abfolge nach den eignen Angaben des Porphyrius hergestellt; doch auch sie ist nicht von solcher Art daß sie uns Einsicht in die allmählige Entstehung und Fortbildung des Lehrgebäudes gewährte, eben weil Plotinus bei der Abfassung von der jedesmaligen Veranlassung, nicht von einem gleich anfangs entworfenen Plane sich leiten ließ. Die allmählige Bildungsgeschichte des Lehrgebäudes im Geiste des Plotinus, nachzuweisen wird schwerlich je gelingen. Die Grund- und Hauptlehren scheinen ihm als er zu schreiben begann (auch begann er ja in vorgerücktem Alter) festgestanden zu haben und in der ersten Periode nur hinter dem jedesmal ihn beschäftigenden Gegenstande mehr zurückgetreten zu sein als es in den auf das Eigenthümliche des eignen Systems gerichteten Ausarbeitungen der späteren Perioden der Fall ist. In diesen tritt auch bestimmter als in jenen das den Plotinus, so viel wir wissen, vor allen Philosophen seines Zeitalters auszeichnende Bestreben hervor, durch sorgfältige Erörterung der Schwierigkeiten des zu behandelnden Gegenstandes den Weg zu ihrer Lösung sich zu bahnen. Die Einsicht in die

*) Einer Randglosse zufolge (zu IV, 4. 301 Kirch.) hatte auch Eustochius eine Ausgabe veranstaltet; ob aller Schriften des Plotin oder nur eines Theils derselben, erfahren wir nicht.

Eigenthümlichkeit der Problème hat er auf dieſe Weiſe, nach dem Muſter des Ariſtoteles, weſentlich gefördert.

Vor Allem müſſen wir uns nach Beſtandtheilen der plotiniſchen Enneaden umſehen, welche Auskunft über ſeine Wiſſenſchaftslehre gewähren, und darin eben möchte er zunächſt und vorzüglich ſeine Vorgänger überragt haben, daß er wieder, gleichwie Plato und Ariſtoteles, das Bedürfniß fühlte, ſeiner Spekulation Unterſuchungen über das Wiſſen und wie wir deſſelben theilhaft zu werden und es zu befeſtigen im Stande ſeien, zu Grunde zu legen. Der Impuls dazu oder doch zu ihrer ſchriftlichen Führung, ſcheint erſt in der zweiten Periode ſeines Schriftthums in ihm hervorgetreten zu ſein; der Grund wird in einer Abhandlung (Ennead. V, 5) gelegt, die der Zeitordnung nach die neun und zwanzigſte war. Nur dürfen wir keine ſtetig durchgeführte Unterſuchung erwarten, wie wir ſie bei Plato und Ariſtoteles finden. Plotinus fußt auf dem Grunde, den dieſe gelegt und theilweiſe die ſeiner Zeit näheren Philoſophen im Einzelnen befeſtigt hatten, er beabſichtigt nicht ein neues Gebäude aufzuführen, ſondern das vorhandene, vorzugsweiſe platoniſche, bis zur äußerſten Spitze zu vollenden. Je ſchwieriger und über den Bereich der vorangegangen Unterſuchungen hinausgehend, die jetzige iſt, um ſo ſorgfältiger und ausführlicher führt er ſie.

5. Plotin geht von der von Ariſtoteles wie von Plato anerkannten Vorausſetzung aus, daß der wahre und wirkliche Geiſt nimmer trügen könne, ein nicht erkennender Geiſt in ſich widerſprechend ſei [57]). Sein Wiſſen kann nicht zweifelhaft, Vermuthung oder vom Hörenſagen ſein und hängt nicht von Beweisführung ab,

57) vgl. über das plotiniſche Lehrgebäude außer Ritter IV, 542 und Zeller (III, 695), Steinhart, quaest. de dialectica Plotini, 1829, meletemata Plotiniana, 1840, und in Pauly's Realencyclopädie d. klaſſ. Alterth. V. Bd. Kirchner, die Philoſophie des Plotin. 1854. Vacherot, histoire critique de l'école d'Alexandrie I, 360 ff., Jules Simon de l'école d'Alexandrie I, 223 ff. — Enn. V, 5, 1. (II, 17, 22) Kirchh. *πῶς γὰρ ἂν ἔτι νοῦς ἀνοητοῦν εἴη;*

da dieſe immer ein an ſich und durch ſich ſelber Gewiſſes (ἐναργές) vorausſetzt; und wie ſoll dieſes von dem nicht an ſich Gewiſſen unterſchieden werden[58])? Soll etwa die ſinnliche Wahrnehmung das Vertrauen gewähren, daß ſichs ſo verhalte? Und doch zweifeln wir, ob das ſinnlich Wahrgenommene nicht vielmehr in der (ſubjektiven) Affektion als in dem dieſer zu Grunde Liegenden ſeinen ſcheinbaren Beſtand (ὑπόστασις) habe, und das ſetzt Entſcheidung des Geiſtes oder des vermittelnden Denkens (διάνοια) voraus. Auch ergreift ja der Sinn nur ein Bild (εἴδωλον) des Gegenſtandes, nicht dieſen ſelber, der immer außerhalb bleibt[59]). Ebenſo vermag der Geiſt das Geiſtige (τὰ νοητά) nicht zu erkennen, wenn es von ihm verſchieden iſt, und wollte man annehmen daß Geiſt und Geiſtiges irgendwie mit einander verknüpft ſeien[60]), ſo würden auch dann die Gedanken nur Bilder (τύποι) ſein, von denen der Geiſt afficirt ſein müßte; und mit dem geiſtigen Ergreifen (νόησις) würde ſichs nicht anders verhalten als mit der ſinnlichen Wahrnehmung[61]). Die Gewißheit ein außer ihm vorhandenes Seiendes wirklich ergriffen zu haben, könnte der Geiſt nicht erlangen, möchte nun das Seiende (Objekt) wiederum ein Geiſtiges ſein oder auch nicht, und möchte es in letzterem Falle als Prämiſſe, Urtheil oder Satz ſich darſtellen, da dieſe verſchiedenen Formen auf ein Andres ſich beziehn[62]). Soll aber jeder Gegenſtand des Geiſtes einfach und für ſich ſein, ſo würde die Einheit des Denkenden aufgehoben werden[63]); und wie ſollte der Geiſt

---

58) ib. I. 28 πῶς γὰρ καὶ διοριεῖ τις τά τε αἰσθόν (ἐναργῆ) τά τε μή;

59) ib. p 18, 4. vgl. p. 19, 25.

60) ib. II, 18, 16 Kirchh. εἰ δὲ συνεζεῦχθαι φήσουσι, τί τὸ συνεζεῦχθαι τοῦτο;

61) ib p 18, 21 πῶς δὲ καὶ γνώσεται, ὅτι ἀντελάβετο ὄντως; . . ἕκαστον γὰρ τούτων ἄλλο αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐν αὐτῷ αἱ τῆς κρίσεως ἀρχαί, οἷς πιστεύομεν, ἀλλὰ καὶ αὗται ἔξω καὶ ἡ ἀλήθεια ἐκεῖ.

62) ib. p 18, 31 εἰ δ' ἀνόητα καὶ ἄνευ ζωῆς, τί ὄντα; οὐ γὰρ δὴ προτάσεις οὐδὲ ἀξιώματα οὐδὲ λεκτά

63) ib. p. 19, 3 εἰ δ' ἁπλᾶ φήσουσι, δίκαιον χωρὶς καὶ πολύ,

unherwandernd mit seinen Gegenständen zusammentreffen? wie (in sich) beharren[64])? Er würde immer nur Bilder, nicht das Wahre haben[65]); und wäre er sich dessen bewußt, so müßte er gestehn der Wahrheit nicht theilhaft zu sein; wüßte er auch das nicht, und glaubte das Wahre zu haben, welches er nicht hat, so wäre seine Täuschung eine doppelte. Ist also die Wahrheit nicht im Geiste, so ist der Geist nicht Wahrheit, mithin nicht wahrhaft Geist, und die Wahrheit auch nicht anderweitig vorhanden. So also fällt Geist, alles Seiende und Wahrheit zusammen; der wahre Geist erkennt was Jegliches sei, nicht etwa blos wie es beschaffen[66]); er bedarf keiner Beweisführung noch des Glaubens (πίστις) daß sichs so verhalte; er ist sich selber gewiß. Wahrheit, im strengen Sinne des Wortes (ὄντως)[67]), ist Einstimmung mit sich selber, nicht mit einem Andren[68]); der Geist ist ein großer Gott, der zweite Gott, der hervortritt, bevor man den ersten erblickt[69]).

6. Fällt nun Sein und Wahrheit mit dem Geiste zusammen, so auch all seine Erkenntniß mit Selbsterkenntniß, die wir ja der Seele, geschweige dem Geiste, ohnmöglich absprechen können. In einer späteren Abhandlung, der drei und vierzigsten, geht dann Plotin in ausführliche Erörterung der Selbsterkenntniß des Geistes ein. Sollen wir also annehmen daß das sich selber Denkende ein Verschiedenartiges sei (ποικίλον) und es mit einem Theile seines

---

πρῶτον μὲν οὐχ ἓν τι οὐδ' ἐν ἑνὶ τὸ νοητὸν ἔσται, ἀλλὰ διεσπασμένον ἕκαστον κτλ.

64) ib. p. 19, 7 πῶς δὲ αὐτοῖς συντεύξεται ὁ νοῦς περιθέων; πῶς δὲ μενεῖ; ἢ ἐν τῷ αὐτῷ πῶς μενεῖ;

65) ib. p. 19, 17 θεωρήσει τοίνυν αὐτὰ οὐκ ἔχων αὐτά, εἴδωλα δὲ αὐτῶν ἐν τῇ γνώσει τῇ τοιαύτῃ λαβών.

66) ib. c. 2 γνῶσιν (ἔχει) τοῦ τί ἕκαστόν ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τοῦ ποιόν τι ἕκαστον . . . τῷ ἀληθινῷ νῷ ὄντων τὰ πάντα.

67) ib. p. 20, 16 αὐτὸς γὰρ αὖτος καὶ ἐναργὴς αὐτὸς αὐτῷ.

68) ib. ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ, ἀλλ' ἑαυτῇ κτλ.

69) ib. c. 3 καὶ θεὸς δεύτερος προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὁρᾶν ἐκεῖνον κτλ

Inhalts das Andre ſchaue, oder daß es einfach ſeiend ſich ſelber denke[70])? Erſtere Annahme wird zurückgewieſen, da der Geiſt in Folge derſelben nicht Ein und Daſſelbe ſondern ein Theil von ihm einen andren auffaſſen würde. Und ſollte der Geiſt blos das Denkbare erkennen, nicht aber wer er ſelber ſei? Doch ſoll erſt unterſucht werden, ob ihm Selbſterkenntniß zukomme und was in ihm das Erkennende ſei und wie er erkenne. Sogar der Seele Selbſterkenntniß abzuſprechen, möchte unzuläſſig ſein[71]). Das Wahrnehmungsvermögen der Seele bezieht ſich allerdings an ſich nur auf Aeußeres; blos die Mitwahrnehmung (*συναίσθησις* — das Innewerden) iſt ein innerer Akt[72]); und auch das vermittelnde Denken (*διάνοια*) und die Vorſtellung (*δόξα*) bilden verbindend und trennend das Nachurtheil (*ἐπίκρισις*) aus den von der Wahrnehmung empfangenen Bildern (*φαντάσματα*). Aehnlich verhält ſichs mit den ihr vom Geiſte zukommenden Bildern; die Seele paßt den ſchon in ihr vorhandenen die neu hinzukommenden an (Wiedererinnerungen, *ἀναμνήσεις*). Beſchränkt ſich nun der Geiſt der Seele darauf (auf ſolche denkende Vermittelung), oder erkennt er ſich darin ſelber, oder iſt die Selbſterkenntniß dem Geiſte als ſolchem vorzubehalten[73])? Die Wahrnehmung erblickte einen Menſchen und überlieferte das Bild dem Denken; bezeichnet dieſes ihn, etwa den Sokrates, als gut, ſo muß es an und durch ſich ſelber ſchon den Kanon des Guten in ſich tragen, indem der Geiſt

---

70) Enn V, 3, 1 (II, 352, 15) *ἢ οἷόν τε καὶ μὴ σύνθετον ὂν (τὸ νοοῦν) νόησιν ἴσχειν ἑαυτοῦ.*

71) V, 3, 1. 353, 2 *καὶ γὰρ εἰ μὴ ψυχῇ δοίημεν τοῦτο ὡς πάνυ ἄτοπον ὄν, ἀλλὰ μηδὲ νοῦ τῇ φύσει διδόναι παντάπασιν ἄτοπον, εἰ τῶν μὲν ἄλλων γνῶσιν ἔχει, ἑαυτοῦ δὲ μὴ ἐν γνώσει καὶ ἐπιστήμῃ καταστήσεται.* vgl. l. 11.

72) Ib. c 2. l. 19 *καὶ γὰρ εἰ τῶν ἔνδον γιγνομένων συναίσθησις εἴη, ἀλλὰ τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἡ ἀντίληψις.*

73) Ib. l. 30 *καὶ νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς μέχρι τοῦδε ἱστάμενος τῇ δυνάμει· ἢ καὶ εἰς ἑαυτὸν στρέφεται καὶ γνώσεται ἑαυτόν· ἢ ἐπὶ τὸν νοῦν ἀνενεκτέον τοῦτο.*

können, und zwar entweder, wie von ihm erfüllt, durch ſeine Gegenwart in Stand geſetzt zu ſehn und wahrzunehmen, und durch ein ſolches Sichtbares (τοιούτῳ ὁράτῳ) uns ſelber und das Uebrige kennen zu lernen, kraft der uns wie Geſetze eingedrückten Buchſtaben (Zeichen), oder indem wir durch die dadurch gewonnene Kraft der Selbſterkenntniß, einerſeits die Natur des pſychiſchen Denkens faſſen, andrerſeits darüber hinaus uns nicht mehr als Menſch erkennen, ſondern den beſſern Theil der Seele, welcher allein zum wahren Denken beflügelt werden kann, zu dem Oberen erheben [77]). Da ſchaut denn der Geiſt ſich ſelber [78]). So lange aber ein Theil ſeiner ſelber einen anderen Theil ſeiner ſelber ſchaut, iſt der eine der Schauende, der andre der Geſchaute; und wie ſoll man theilen, und wer iſt der theilende? der Schauende oder das Geſchaute [79])? Ferner, wie ſoll der Schauende im Geſchauten ſich ſelber erkennen, wenn er ſich bei'm Schauen in das Geſchaute verſetzt? denn in dem Geſchauten war das Schauen nicht, oder er wird ſich als das Geſchaute, nicht als das Schauende, faſſen, ſo daß er ein Andres, nicht ſich ſelber geſchaut hat. Oder um ſich ſelber ganz gedacht zu haben, wird er zu ſich ſelber auch noch den Geſchauthabenden hinzufügen; jedoch wenn den Geſchauthabenden, dann auch das Geſchaute. Iſt nun in der Schauung das Geſchaute enthalten, ſo hat er, falls es nur Bilder deſſelben ſind, nicht es ſelber; oder hätte er es ſelber, ſo müßte er bevor es ſich theilte (in Schauendes und Geſchautes), es haben; es müßte Schauendes und Geſchautes, der Geiſt mit dem von ihm Ergriffenen (νοητόν), zuſammenfallen; und erſt da tritt Wahrheit ein [80]),

77) V, 8, 8 extr. c. 4.

78) Ib. 4 extr. ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ. vgl. zu dem Folgenden II, 6, 1 (II, 34, 17 sqq.).

79) V, 3, 5 357, 6 καὶ ὁ μερίζων δὲ τίς; ὁ ἐν τῷ θεωρεῖν τάττων ἑαυτὸν ἢ ὁ ἐν τῷ θεωρεῖσθαι;

80) Ib. c. 5. 357, 18 εἰ δ' αὐτὰ ἔχοι, οὐκ ἰδὼν αὐτὰ ἐκ τοῦ μερίσαι αὐτὸν ἔχει, ἀλλ' ἦν πρὶν μερίσαι ἑαυτὸν θεωρῶν καὶ ἔχων. εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν εἶναι τῷ θεωρητῷ· . . καὶ γὰρ, εἰ μὴ ταὐτόν, οὐκ ἀληθεία ἔσται

d. h. Zuſammenfallen deſſen was ſie ausſagt mit dem Sein. So auch verhält ſichs mit dem erſten Geiſte, der das Seiende in ſich trägt, aber dieſes vielmehr mit ihm zuſammenfällt. Fragt man, wie Denken ſeiner ſelber damit beſtehn könne, ſo erwäge man daß beides, das Denken und das Gedachte, nicht ein von irgend etwas Andrem abhängiges Vermögen, ſondern Kraftthätigkeit (Energie) ſein muß[81]), ihr Denken ein weſenhaftes Denken (*οὐσιώδης νόησις*); und da der Geiſt nichts außer ihm zu wirken hat, nicht praktiſch iſt, ſo genügt ihm nicht nur die Richtung auf ſich ſelber (*ἐπιστροφὴ πρὸς αὑτόν*), ſondern ſie, d. h. die Selbſterkenntniß, iſt ihm nothwendig[82]). Die Seele dagegen denkt ſich ſelber als von einem Andren abhängig, ſofern ihr Denken ſich immer auf ein Andres, von ihr Verſchiedenes bezieht[83]). Schon der Ausdruck „vermittelndes Denken“ (*διανοητικόν*), bezeichnet, daß die Seele durch den Geiſt das Vermögen zum Denken empfange[84]). Iſt jenes (Denken) ſelber das was es ausdrückt, ſo möchte ſichs auch ſelber auf die Weiſe erkennen; kommt aber das Erkannte ihm von Oben, d. h. von da woher es ſelber iſt, ſo möchte es auch wohl durch Dieſes, welches Vernunft (Begriff) iſt, das Verwandte ergreifen und es den in ihm enthaltenen Spuren anpaſſend, ſich ſelber erkennen[85]). Geſteht jemand zu den Gott zu erkennen, ſo noth-

---

81) ib. 357, 32 . *ἀλλ' εἰ ἡ νοῆσις καὶ τὸ νοητὸν ταὐτόν· ἐνέργεια γάρ τις τὸ νοητόν· ὧι γὰρ ὂν δύναμις . καὶ οὐσία ἡ πρώτη τὸ νοητόν . ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.* vgl. c. 9. 364, 2 V, 1, 4. 99, 14 *νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν ἀλλ' ἔχων* V, 3, 9 (II, 368, 27) vgl. I, 8, 2 (II, 369, 9).

82) c. 6 359, 25 — Der Geiſt nicht praktiſch wirkend, I, 2, 6. 154, 5.

83) ib. c. 6 *ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτὴν ὅτι ἄλλου, ἃ δὲ νοῦς ὅτι αὐτὸς καὶ οἷος αὐτὸς καὶ ὅστις καὶ ἐκ τῆς ἐκείνου ψύσεως καὶ ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτόν*

84) ib. p. 359, 8

85) ib. 359, 15 . *συμβαίνοι ἂν καὶ τούτῳ λόγῳ ὄντι καὶ συγγενῆ λαμβάνοντι καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἴχνεσιν ἐφαρμόττοντι αὖτο τὸ γενόμενον ἑαυτά*

wendig auch, daß er sich selber erkenne; denn was er von jenem erhalten hat, wird er erkennen, und was jener gegeben hat und vermag[86]). Kann er jenen nicht deutlich erkennen, da das Schauen wohl das Geschaute ist, so möchte das sich selber Sehen und Wissen ihm nur dann übrig bleiben, wenn das Sehen mit dem Gesehenen zusammenfällt[87]). Und dazu ist Ruhe erforderlich, nicht als Aussichheraustreten (ἔκστασις) des Geistes, sondern als die von allem Uebrigen freie Energie, die nur auf sich selber, nicht auf etwas Andres gerichtete Energie[88]). Der sich selber Denkende hat den zu sich selber die Energie; erst in sich selber seiend kann sie dann auf ein Andres sich richten, oder ein Andres ihr Verähnlichtes von ihr ausgehn, gleichwie das Feuer erst in sich selber ist und die Energie des Feuers hat, bevor es seine Spur Andrem mittheilen kann. Der Geist nun ist Energie in sich selber, die Seele, soweit sie auf den Geist gerichtet ist, bleibt innerlich (in sich), das außer dem Geiste gelegene Seelenwesen geht auf das Aeußere[89]). Doch auch die handelnde und bildende Seele schaut auf zu Grunde liegende Gedanken (νοήσεις ἀπηχτισμένας), so daß Alles in ihr Spuren des Geistes sind, wenn man nach dem Vorbilde (ἀρχέτυπον) vorgeht und es theils mehr in der Nähe nachahmt, theils von dem Fernsten ein dunkles Bild rettet[90]).

Wir verfolgen nicht weiter wie Plotin den Begriff der zugleich Schauendes und Geschautes (Subjekt und Objekt) setzenden und dadurch Selbsterkenntniß erzeugenden Energie des Geistes durch das vom Licht hergenommene Gleichniß zu veranschaulichen und wie er zu verdeutlichen sucht daß dieses reine Licht des Geistes

86) ib. c. 7 pr.

87) ib. 360, 14 . . ταύτῃ μάλιστα λείπουσι ἂν αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον.

88) ib. 360, 17 ἀλλ' ἐστὶν ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια.

89) ib. 360, 30 καὶ ἔστιν ὁ μὲν νοῦς ἐν αὐτῷ ἐνέργεια, ἡ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς οἷον εἶσω, τὸ δ' ἔξω νοῦ πρὸς τὸ ἔξω.

90) c. 7 extr.

der Seele ſich mittheile [91]), durch ſeine Schöne (ἀγλαΐα) die Seele zu ſich ziehe und Theilnahme am geiſtigen Leben (ζωὴ νοερά) ihr verleihe. Auch die Erklärung der Art und Weiſe wie die Seele die Empfänglichkeit für jenes Licht in ſich zu fördern habe [92]), behalten wir der demnächſtigen Erörterung der plotiniſchen Seelenlehre vor und wenden uns zuvor zu weiterer Entwickelung der kosmiſchen Principien des Syſtems.

7. Als ſolche waren ſchon in der bisher betrachteten Grundlegung der Geiſt und die Seele hervorgetreten; denn darin unterſcheidet ſich die platoniſche Erkenntnißlehre weſentlich von der platoniſch-ariſtoteliſchen, daß ſie nicht von dem erkennenden menſchlichen Subjekte, ſondern von dem Begriff der unbedingten Erkenntniß, als nothwendiger Vorausſetzung der bedingten, ausgeht. Zugleich aber war ſchon angedeutet worden [93]) daß der unbedingte, alles Seiende und ſich ſelber erkennende Geiſt nicht als erſtes ſchlechthin unbedingtes Princip betrachtet werden könne. Sehen wir daher zunächſt wie Plotin zu dieſem gelangt und wie er es faßt.

Kann der ſich ſelber denkende Geiſt das ſchlechthin unbedingte Weltprincip ſein? Zwar in ſo fern iſt der Zwieſpalt von Subjekt und Objekt, von Denkenden und Gedachten, in ihm aufgehoben, in wie fern das Eine wie das Andre das untrennbar verbundene Erzeugniß ſeiner reinen unbedingten Energie iſt, nicht wie in unſrem Denken ein zeitweiſes Ergreifen von Objekten der Sphären über oder unter uns, der ſinnlichen oder intellektuellen [94]). Das Mannichfaltige ſeines Denkens wird durch eine alle Wahrheiten umfaſſende Einheit zuſammengehalten, geht in ihr gewiſſermaßen auf [95]). Wodurch alſo weiſt dieſer ariſtoteliſch gefaßte Begriff des

91) c. 8. 361, 30 ἄλλο οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὁρᾷ, οὐ δι' ἄλλου. φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὁρᾷ· αὐτὸ ὅρα αὐτὸ ὁρᾷ· τὰ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμψαν ἐφαίτεως· τοῦτο δ' ἐστὶ νοερὰν ἕτοιμην· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁμοίωσιν ἑαυτῷ τῷ ἄνω φωτί. κτλ. vgl c. 9. 363, 16. 21.

92) Ib. c. 9.

93) Anm. 69.

94) Anm. 83. 85. 89. 91.

95) Ib. c 12 τὸ γὰρ πλῆθος οὐ συνδέσει, ἀλλ' αἱ ἐνέργειαι αὐ-

Geiſtes noch über ſich ſelber hinaus? Allerdings iſt Gedachtes und Denkendes im Geiſte an einander gejocht, das Eine nicht ohne das Andre, aber doch nach von einander verſchieden; ohne dieſe Zweiheit wäre Denken (und Bewußtſeiem) ohnmöglich [96]); die Einheit des göttlichen Geiſtes iſt eine Einheit die ſich theilt, die des menſchlichen geht von der Zweiheit zur Einheit über, jener iſt urſprünglich Einheit [97]); aber die Zweiheit in welche ſie ſich in jedem ihrer Akte theilt, zeigt daß ſie nicht die Einheit an ſich, die abſolute Einheit iſt, dieſe vielmehr ihr vorausgeſetzt werden muß [98]). Auch das vom Geiſte Gedachte iſt ein Mannichfaltiges, und ſo wie jene Zweiheit, ſa ſetzt die Mannichfaltigkeit die Einheit voraus; die Einheit iſt Bedingung aller Mannichfaltigkeit nicht blas in den Zahlen, ſondern nicht minder in der Welt des Seienden, und zwar die Einheit an ſich, nicht irgend eine beſtimmte Einheit [98]); ohne eine oberſte unbedingte Einheit würde die Welt in ordnungsloſes Chaos

---

τοῦ τὸ πλῆθος . . εἰ δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ τὸ πλῆθος, τοσαύτη ἔσται ἡ οὐσία αὐτοῦ, ὅσον τὸ πλῆθος vgl Anm 81.

96) Ib c 10. 364, 25 *δεῖ τοίνυν πλείω ἑνὸς εἶναι, ἵνα ὄρασις ᾖ.* Ib. 365, 3 *δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δυσὶν εἶναι καὶ ἡ ἕξω θάτερον ἢ ἐν τῷ αὐτῷ ἄμφω καὶ ἀεὶ ἐν ἑτερότητι τὴν νόησιν εἶναι καὶ ἀεὶ ἐν ταυτότητι δὲ ἐξ ἀνάγκης . . καὶ πάλιν εὖ ἕκαστον τῶν νοουμένων συνεκφέρει τὴν ταυτότητα ταύτην καὶ τὴν ἑτερότητα . . καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀμερὲς πάντῃ εἰπεῖν αὐτὸ θέοι, δεῖ πρότερον λέγειν ἃ μή ἐστιν ὥστε καὶ οὗτος πολλὰ ἂν εἶναι, ἵνα ἓν εἴῃ κτλ.* c. 11 *διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος πολύς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλῃ νοεῖν* vgl c. 13. — III, 8, 8 342, 26 . . *καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα . . . πανταχῇ συνέζευκται τὸ νοητὸν*

97) Enn V, 6, 1 195, 25 *ἡμεῖς μὲν οὖν τῷ λόγῳ ἐν δύο ἓν πεποιήκαμεν, τὸ δ' ἀνάπαλιν ἐξ ἑνὸς ἔστι δύο, ὅτι νοεῖ ποιοῦν αὐτὸ δύο, μᾶλλον δὲ ὄν, ὅτι νοεῖ, δύο καί, ὅτι αὐτό, ἕν.* Enn. III, 8, 11. 345, 21.

98) Das *νοητὸν* muß dem Denken zu Grunde liegen, V, 2. 6, 136, 4. VI, 9, 2. 79, 31 — V, 3, 12. (II, 867, 15) *δεῖ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολύ . . ἦδη μὲν οὖν τι ἀπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν τίθεται.* — Ib 368, 30 *εἰ γὰρ τί ἔν, οὐκ ἂν αὐτοεὶν τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί.*

ſich auflöſen [99]). Dazu bedarf der Geiſt um das Intelligibele zu denken des Lichts, das nicht in ihm als ſolchem iſt; gleichwie die Seele ihr Licht von ihm erhält, ſo iſt er zwar ſeiner Natur nach erleuchtet, das Vermögen dazu aber empfängt er von dem einfachen Lichte an ſich [100]). Will der Geiſt einen Gegenſtand als einfach ergreifen, ſo zeigt ſich daß er immer ein Andres faſſe, welches in ihm anwächſt; er verhält ſich als noch nicht ſehendes oder geſtaltloſes Geſicht (*ἀτύπωτος ὄψις*), als bloßes Verlangen (*ἔφεσις*); erſt wenn er es wirklich ergreift, wird er zum wahren Geiſt, zur Weſenheit und Erkenntniß. Was ihm vorangeht, iſt das Princip deſſelben und zwar ein nicht darin begriffenes; denn nur Das woraus etwas wird (*ἐξ οὗ*), iſt darin begriffen, nicht wodurch (*δι' οὗ*) es wird, dieſes vielmehr ein von Allem was durch daſſelbe wird verſchiedenes. Mithin iſt das vorausgeſetzte ſchlechthin einfache Princip ein dem Geiſte vorangehendes (*πρὸ νοῦ*) [101]).

---

99) Ib. c. 10. 365, 22 *δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον πεπανοούμενον ὃν ποικίλον εἶναι κτλ.* vgl Anm. 96 u. Enn. V, 6, 3. — V, 3, 12, 367, 18 . . *ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων τις ἀνάγκη ἤδη καὶ ἐνταῦθα ἓν τι εἶναι ἀφ' οὗ τὰ πολλά, ἢ διεσπασμένα ἔσται ἀπ' ἀλλήλων τὰ πολλά, ἄλλο ἀλλοθεν ἐπὶ τὴν σύνθεσιν κατὰ τύχην ἰόν.* — V, 6, 3. 196, 32 . . *ζητεῖν δὲ δεῖ ταῦτα τὰ ὑπαιμείνοντα τοῖς ἄλλοις μηκέτι μετὰ τῶν ἄλλων, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτό* vgl. σ V, 9, 1. 49, 15. V, 6, 13 (II, p. 76, 3) *ἀλλ' οὐ χρεία πανταχοῦ πρὸς παντὸς νοήματος ἢ λόγου γένεσιν, περιττὸν ἦν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως.* und Aehnliches häufiger.

100) Enn. V, 6, 4. 197 werden die drei Principien dem Lichte, der Sonne und dem Monde verglichen, ib. 198, 8 *ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρωννύνται αὐτὴν νοεραν οὐσιαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει οὐ φῶς ὢν μόνον, ἀλλ' ἃ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ, τὸ δὲ παρέχον τούτῳ τὸ φῶς οὐκ ἄλλο ὂν φῶς ἐστὶν ἁπλοῦν παρέχον τὴν δύναμιν ἐκείνῳ τοῦ εἶναι ἃ ἐστι.*

101) Enn. V, 3, 11 (II, 366). — eins der ſchwierigſten Kapitel. vgl III, 8, 11. 345, 21 *ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστὶν ὄψις τις καὶ ἄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα κτλ.* ib. p. 346, 13 *ἐν μὲν τῷ νῷ ἡ ἔφεσις κτλ . . ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρῷ κειμένου (τοῦ νοῦ) κτλ.*

Digitized by Google

Sagt man dagegen die Menge entstehe ja nicht durch Zusammensetzung (*συνθέσει*), sondern die Kraftthätigkeiten der einigen Wesenheit ergäben die Menge, so nimmt man doch an daß aus einem einfachen Geiste die Energien hervorgehn [102]), und sind diese selber nicht Wesenheiten, so vielmehr Uebergänge aus dem Vermögen zur Energie [103]). Sollte aber die Wesenheit selber Energie und die Energie ihre Mannichfaltigkeit sein, so würde die Wesenheit so vielfach sein wie die Menge Gestehen wir dieses nun auch dem sich selber erkennenden Geiste zu, so doch nicht dem (unbedingten) Princip von Allem, da (wie gesagt), die Vielheit Das, wodurch sie ist, nothwendig voraussetzt. Und sagen sie, aus dem einigen einfachen Geiste gingen die Energien hervor, so setzen sie doch den Energien schon ein Einfaches voraus, und dann die Energien als beharrliche Hypostasen; — da wären sie denn von jenem, wodurch sie sind, verschieden, das Einfache beharrlich und die vom Geist ausgehende Menge, von jenem abhängig (*ἐξηρτημένον*) [104]); denn sollten sie bestehen, indem jenes irgendwie wirksam gewesen wäre, so würde auch in ihm Menge sein; wären sie die ersten Energien die das Zweite (die zweiten) hervorbrächten, so müßte auch ihnen ein beharrlich Seiendes zu Grunde liegen, weil sonst Nichts vorhanden wäre, worauf die Ausbreitung [105]) beruhte; Bewegung würde Bewegung, Denken ein andres Denken ins Unendliche hin voraussetzen, und die erste Energie wäre unvollendet (*ἀτελής*), ein bloßer Trieb (*ὁρμή*), der auf Nichts sich richtete. Setzen wir lieber seine Energie als eine fließende, wie das Licht der Sonne,

---

102) V, 3, 12 (95). ib p 367, 21 *ἀλλ' ἐξ ἑνὸς τοῦ νοῦ ἁπλοῦ ὄντος φήσουσι τὰς ἐνεργείας προελθεῖν.*

103) ib. l. 8 *ἀλλ' εἰ μὲν αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ μὴ οὐσίαι ἀλλ' ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἔρχεται, οὐ πλῆθος μέν, ἀτελὲς δὲ πρὶν ἐνεργῆσαι τῇ οὐσίᾳ* vgl. Anm. 101.

104) ib. p 367, 22 *ἤδη μὲν οὖν τι ἁπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν εἰσέσται* (vgl. 102) *εἶτα τὰς ἐνεργείας μενούσας ἀεὶ καὶ ὑποστάσεις θήσονται κτλ.*

105) ib. 368, 8 *οὐδὲ γὰρ ἦν τι, πρὸς ὃ ἡ ἔκτασις.*

und als Licht die ganze intelligibele Natur[106]); oder nehmen wir ein Licht vor dem Lichte an, welches ſtets ruhend das Intelligibele beſtrahle und jenſeits des Geiſtes und der Erkenntniß, wie überhaupt ſchlechthin unbedürftig ſei, ſo auch der Erkenntniß nicht bedürfe[107]), die erſt der zweiten Natur eigne und einer Einheit theilhaft ſei, jedoch einer beſtimmten Einheit (τί ἕν), nicht der Einheit an ſich (αὐτοέν) ([108]). Wie aber gleich jeder beſonderen Einheit die Einheit des Geiſtes eine unbedingte, von aller Mehrheit ſchlechthin freie Einheit vorausſetzt, ſo auch die Erfüllung ſeiner Thatigkeit durch das Gute, das Gute an ſich; denn wäre er es ſelber, wozu da noch ſeine darauf gerichtete Thätigkeit? alles Andre hat ſeine Thatigkeit vom Guten und richtet ſie auf das Gute; das Gute an ſich bedarf deren nicht[108]). Eine Folgerung aus dem bisher Hervorgehobenen iſt, daß das unbedingte Princip als ſchlechthin übernatürlich gefaßt wird; es kann nicht ſelber am Durchgang (διέξοδος), am Leben und Geiſte Theil haben; es iſt das Princip von Allem, daher auch weder Alles (das Weltall), noch ein Theil deſſelben und einfacher als alles von ihm Erzeugte[109]). Zu Grunde liegt die Ueberzeugung, daß man ins Unendliche hin

---

106) ib. 868, 16 ἢ κατὰ λόγον θησόμεθα τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ οἷον ζωτικὴν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς κτλ.

107) Ib p. 868, 26 τὸ δὲ ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως . . ἀλλ' ἐστὶν ἐν ἑαυτέρᾳ φύσει τὸ γενώσκειν.

108) Enn. III, 18, 11. 345, 28 . . . τῇ δὲ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; κτλ. ib p. 346, 5 ὅθεν καὶ (ὁ νοῦς) τυγχάνων τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθοειδὲς γίνεται κτλ. ib. p. 347, 4 τὸ δὲ πρὸ αἰτιῶν οὔτε δεῖται οὔτε ἔχει· ἢ οὐκ ἂν τὸ ἀγαθὸν ἦν.

109) Enn III, 8. 9. 343, 24 der Geiſt ζωὴ πρώτη, ἐνέργεια οὖσα ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων . . . ἐκ τινος ἄλλου αὐτὸν εἶναι (ἀνάγκη), ὃ οὐκέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων· οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα· αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα κτλ. vgl. III, 9, 3. 128, 19. VI, 9, 3. 82, 21.

nach Urſache der Urſache fragen würde, wenn man nicht feſthalte daß die unbedingt letzte außer allem Bereich der geiſtigen und ſinnlichen Welt ſich finde, — im Unterſchiede von Allem woraus Etwas wird, das reine Wodurch Alles werde (S. 332).

So wendet Plotinus, gleichwie Philo vor ihm, vom eigentlichen Pantheismus, auch von der ſtoiſchen Annäherung daran, entſchieden ſich ab. Und doch betrachten beide es als Endziel aller unſrer Beſtrebungen, unſer Bewußtſein von der Idee der Gottheit zu durchdringen, es zu derſelben hinauf zu läutern. Da beginnt denn ihr Kampf nicht blos mit der Sprache ſondern mit dem Denken. Plotinus iſt der hier entgegenſtehenden Schwierigkeiten ſehr wohl ſich bewußt geweſen [110]). Er konnte ſich nur verſichert halten die Nothwendigkeit der Annahme eines ſolchen überſchwenglichen Princips nachgewieſen zu haben und zunächſt dieſe Ueberſchwenglichkeit blos durch Verneinungen verſinnlichen [111]), wie ſie im Vorangegangenen ſich ſchon finden. Das Unbedingte muß dem Geiſte (*πρὸ νοῦ*), der Seele, dem Leben, der Weſenheit, ja dem Seienden vorausgeſetzt werden [112]) und im Gegenſatze gegen alles Beſtimmte und Endliche, geſtaltlos und der Kraft nach unendlich ſein [113]); denn jede Beſtimmtheit ſetzt wiederum ein Woher, einen höheren Grund

110) ſ. beſ. Enn. VI, 8, 11 (II, 160). vgl. o. 13. 14 pr. VI, 9, 3. 81. V, 3, 5. 13 14 pr. (II, 356 sqq.) u. anderw.

111) VI, 8, 11. 161, 19 *ἢ πῶς φευξόμεθα τοῦτο, ὅτε καὶ τὰ ἄλλα ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα;* — II, 9, 1 (II, 83, 7) *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη κτλ*

112) Enn. I, 7, 1 (II, 431, 8) *οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ μονῇ τἀγαθὸν εἶναι. καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως κτλ.* I, 8, 2 (II, 389, 3) *καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλέων ἐν τῷ νοητῷ.* Doch wird VI, 8, 16 (II, 168, 26) ihm wiederum *ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν*, zugeſchrieben. vgl. Anm. 125

113) Enn. VI, 9, 6. 86, 14 *λεπτέον δὲ καὶ ἔπειτον αὐτὸ οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπειρλήπτῳ τῆς δυνάμεως* V, 5, 10 extr. o. 11. VI, 7, 17 (II, 118, 26) *ἀγεώλεον . ἄμορφον.* vgl. o. 32 u. St. b. Zeller S. 703, 2 — V, 5, 6 (II, 24, 1).

voraus, widerspricht daher dem Begriffe des Absoluten [114]). Ebenso jede Unterscheidung innerhalb desselben, wie die der Wesenheit von der Energie, der Energie von dem Willen; beides fällt mit der Wesenheit zusammen [115]). Daher kann man auch nicht sagen daß es seiner selber mächtig sei [116]); auch nicht ihm eine auf ein Außer ihm gehende Thätigkeit zuschreiben; besser wir sagen daß es in Ruhe beharrend Quell und Princip der Thätigkeiten sei [117]). Noch weniger können wir ihm, ja nicht einmal dem zweiten Princip, dem Geiste, Tugenden beimessen, auch nicht Schönheit, sondern nur den Grund derselben [118]). Es bedarf kaum der Erwähnung daß auch alle Qualitätsbestimmungen, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Wechsel von Ruhe und Bewegung u. s. f. vom Begriffe des Absoluten ausgeschlossen werden fallen [119]). Und was bleibt nach allen diesen negativen Bestimmungen ihm noch übrig? ausschließlich die Begriffe der Einheit, des Guten und der Ursächlichkeit finden auf den letzten unbedingten Grund der Welt Anwendung, und auch sie nur mit möglichster Entschränkung. Nicht in dem Sinne finden sie Anwendung, in welchem wir in der Welt des irgendwie Bedingten uns jener Begriffe bedienen. Die Einheit des Absoluten muß nicht

---

114) VI, 9. 6. p 87, 9 ἡ δ' ἁπάντων ἀρχὴ ἀνενδεὴς ἁπάντων· ὃ τι γὰρ ἐνδεές, ἐφιέμενον ἀρχῆς ἐνδεές

115) VI, 8, 13 (II, 163, 3) εἰ γὰρ βούλησιν ἐνεργεῖ αὐτῷ, τὰς δὲ ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ· αἱ δὲ ἐνέργειαι ἡ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταὐτὸν ἔστιν κτλ.

116) αὐτοῦ κύριος ib. c 12. 162, 21. vgl. Zeller S. 704, 2.

117) I, 7, 1 (II, 431, 4) δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μηδὲ ἐφιέμενον ἄλλου ἐν ἡσύχῳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ

118) 1, 2, 2 150, 1 ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέγονον ὂν οὐκ ἀρετὴ c. 3 extr. νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν (ἀρετή) οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα. — I, 6, 6. 8, 27 καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τἀγαθόν. vgl. c 9 extr. VI, 7, 33 (II, 135, 19) ὑπέρκαλον und so mehrfach

119) VI, 9, 3. 82, 28. c. 13 u. anderw.

nur ohne alle Vielheit und qualitativ einfach, sondern all und jede Bestimmtheit von sich ausschließend, die Einheit an sich sein und Grund all und jeder besondern (bestimmten) Einheit [120]). Auch das Gute kommt ihm nicht als Prädikat zu, weil sonst eine Bedürftigkeit (ein ἐνδεὲς) in ihm vorhanden sein müßte; er ist das Gute an sich, oder im Unterschiede von dem Prädikat gut, übergut, und das Gute an sich fällt mit dem Eins an sich zusammen [121]). Diese unbedingte Erhebung des obersten Princips über alles bedingte Sein wird als Bedingung seiner allumfassenden Ursächlichkeit hervorgehoben [122]), wie ja schon Anaxagoras vom Nus behauptet hatte, er müsse einfach und von Allem gesondert sein, um Alles bewältigen zu können. Plotinus kann daher auch das höchste Princip nur als ein solches fassen wodurch (δι' οὗ), nicht woraus (ἐξ οὗ) die Welt werde. Er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Annahme der Emanation; denn ihr zufolge müßte ja doch das Absolute wiederum in den Dingen, in diesen und jenen sein, nicht schlechthin in sich beharren. Ebenso verwirft er die stoische Annahme des obersten Princips als einer durch Alles hindurchgehenden und Jegliches nicht nur bewegenden, sondern auch schaffenden Ursache [123]). Und doch muß Alles schlechthin von ihm ab-

---

120) VI, 8, 9 (II, 157, 29) τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ' αὐτοῦ V, 4, 1. 70, 14 δεῖ μὲν γὰρ εἰ πρὸ πάντων εἶναι ἁπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό. — VI, 8, 9 bis 12 (II, 157). vgl. V, 5, 6 (II, 24, 24) Ἀπόλλων, symbolisch: ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά VI, 9, 5. 85 22 γιγνωσκόμενον μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι τῇ οὐσίᾳ. VI, 8, 8.

121) VI, 2, 17 (II, 242, 17). V, 5. 13 (II, 31). VI, 7, 38 (II, 141). VI, 9, 6. 88, 1 ὑπεράγαθον. V, 3, 11 (II, 366, 30). I, 7, 11 (116). III, 8, 8. 9. 341 u. anderw. — II, 3, 1 (II, 337)

122) VI, 9, 6 extr. τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ τὸ δὴ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων vgl. V, 5, 13 (II, 33, 1) τἀγαθὸν . . . ὁμιγὲς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων. V, 5, 10 (II, 29, 3) ἁπλοῦν καὶ πρῶτον, ὅτι ἀρχὴ κτλ.

123) VI, 5, 3. 183, 26 εἰ δὴ τὸ ὂν ὄντως τοῦτο καὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ οὐκ ἐξίσταται αὐτὸ ἑαυτοῦ, . . . ἀνάγκη αὐτὸ οὕτως ἔχον ἀεί τε οὖν

hängig ſein, auf ihm beruhen. Zwar bezeichnet Plotin nach dem Vorgange des Plato und Ariſtoteles es als den Endzweck, als das Endziel, wonach Alles nachahmend ſtrebe; aber auch das ihm Zuſtrebende muß ſeinem Daſein und ſeiner Weſenheit noch ſchlechthin von ihm abhängig ſein [124]). So muß er ſich denn entſchließen ihm irgendwie wirkende Urſächlichkeit beizulegen, die er zögernd als Energie [125]), lieber als unendliches, unausſprechliches Vermögen (*δύναμις ἄφατος* und *ἄπλετος*) [126]) bezeichnet, indem er erſtere als abſolutes Schaffen (*ἀπόλυτος ποίησις*), als erſte Energie, die als ſolche keine zu Grunde liegende Weſenheit vorausſetze, näher beſtimmt, und die Urſächlichkeit des Abſoluten überhaupt als eine nicht in Folge der Ueberlegung daß ſichs ſo verhalten ſolle, noch weniger zeitlich ſchaffende, ſondern als eine unmittelbar (und mit Nothwendigkeit) aus ſeiner Weſenheit ſich entwickelnde faßt, wie die Pflanze aus dem theilloſen Samen [127]). Dieſes Gleichniſſes bedient er ſich denn um zu veranſchaulichen, wie aus dem ſchlechthin einfachen Princip die Mannichfaltigkeit ſich habe entwickeln müſſen [128]). So läßt er ſich auch wohl die Annahme gefallen, daß es (als unendliches Vermögen) das Mannichfaltige unentwickelt (*ὡς μὴ διακεκριμένα*) in ſich enthalte [129]). Doch bleibt

---

αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ διεστάναι ἀφ᾽ αὐτοῦ μηδὲ αὐτοῦ τὸ μὲν ὠδί, τὸ δὲ ὠδὶ εἶναι, μηδὲ προϊέναι τι ἀπ᾽ αὐτοῦ· ἤδη γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη καὶ ὅλως ἐν τινι εἴη καὶ οὐκ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ καὶ ἁπαθές. vgl. V, 1, 3 u. anderwärts. — III, 1, 2. 25, 32 u. 4. 38, 17 *ἀλλ᾽ ἔν ἐσται τὰ πάντα*

124) I, 8, 2 (II, 388, 26) *τέλος ... εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κἀκεῖνου δεόμενα* Aehnlich drückt Plotin häufiger ſich aus.

125) VI, 8, 12. a 16 extr. *ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐγρήγορσις κτλ.* c 20 vgl. Anm. 112 u. Zeller 713, 2.

126) III, 8, 10. 34b, 19 *συννόει μᾶλλον τῇ προσβολῇ συνείς.* vgl. V, 8, 12 (II, 16, 17) Andre Belegſtellen bei Zeller 713, 1.

127) III, 2, 4 (II, 323). VI, 8, 9 (II, 158, 6). — V, 1, 6 101, 21

128) IV, 8, 6 67.

129) V, 3, 15 (II, 371, 29) vgl. III, 3, 7 (II, 351, 21)

er sich bewußt daß Alles was wir vom obersten Princip und seiner Ursächlichkeit aussagen, immer nur, wie wir sagen würden, subjektive Gültigkeit habe; wir mögen es Princip oder auch wiederum nicht Princip nennen (da es ja die Bestimmtheit der Dinge nicht in sich enthält), und legen wir ihm Ursächlichkeit bei, so doch nicht als ihm zukommend, sondern in Bezug auf das was wir von ihm, denn in sich Seienden, empfangen [130]). Plotin kann daher auch nur gleichnißweise über die Wirksamkeit des unbedingten Princips sich aussprechen, indem er bald vom Ueberströmen seiner unendlichen Fülle redet, bald vom Schauen durch Rückwendung auf sich selber und dieses Schauen als den Geist bezeichnet, bald es dem Samen vergleicht ([127]), bald der ihren Lichtkreis um sich verbreitenden Sonne [131]). Wir würden Plotinus der Unklarheit beschuldigen müssen, wenn er gewähnt hatte auf die Weise zu erklären, wie das in sich beschlossene schlechthin einfache Princip Ursache der Welt der Wesen und Dinge sei; aber eine solche Erklärung hat er nicht unternommen; er greift nur nach Analogien aus dem Gebiete des Endlichen, in denen Ursächlichkeit und zugleich die Schwierigkeit, sie völlig zu begreifen, sich zeigt, um die völlige Unbegreiflichkeit der Wirksamkeit des obersten Princips zu befürworten. Warum aber dennoch ein solches unbegreifliches Princip festhalten? warum nicht bei dem sich selber denkenden und denkend erzeugenden Geiste stehn bleiben? Die Antwort findet sich in den vorangegangenen Erörterungen über das Denken. Auch das Denken setzt noch Bedingtheit voraus, reicht nicht an das schlechthin unbedingte Sein. Plotinus führt den Beweis, daß auch in dem Höchsten, welches wir einigermaßen zu begreifen vermögen, der letzte unbedingte Grund der Welt sich nicht finden lasse, daß die unbedingte Einheit und das unbedingt Gute als ein über ihn hinausreichendes, und zwar als letzter Grund und letzte Ursache, vorausgesetzt werden müsse;

130) VI, 8, 8 (II, 156). VI, 9, 3. 53, 7.

131) s. die Belegstellen b. Zeller S. 716 f. u. Plot. V, 1, 7. 102, 32 *πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ, ἢ ὅτι ἐπιστροφὴ πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.*

er hält die Ueberzeugung feſt, daß ein ſolches über- oder außerweltliches Princip die nothwendige Bedingung alles Daſeins und Beſtehens ſei[132]), und iſt ſich ſehr wohl bewußt damit den Endpunkt aller Begreiflichkeit erreicht zu haben, wenn er auch durch Analogien ſich ihm anzunähern verſucht. Wollen wir ihm zum Vorwurf machen die Grenze aller Begreiflichkeit ſo entſchieden anerkannt und dennoch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, die Realität eines ſolchen transſeendenten Princips vorauszuſetzen, feſtgehalten zu haben? Ich meine, eben darin zeige ſich die Tiefe ſeines lebendigen Gottesbewußtſeins, und finde es ſehr begreiflich, wie die chriſtliche Philoſophie bei aller Abkehr von der weiteren Entwickelung ſeines Syſtems, wie ſie ſchon bei ihm, mehr noch bei ſeinen Nachfolgern ſich fand, dieſen Springpunkt deſſelben ſich aneignen konnte. Plotinus ſtand hier auf gleichem Grund und Boden mit Philo, hat aber vor ihm voraus die ſorgfältige Ableitung des transſeendenten Princips aus der Natur des Denkens, d. h. die Nachweiſung, wie daſſelbe auch dem reinen, von allen Schranken befreiten Denken als Bedingung vorausgeſetzt werden müſſe.

8. Wie entſchieden nun auch Plotinus überzeugt war daß Alles in der Welt ſeine Kraft vom Unbedingten, dem ſchlechthin Guten, empfange, ihm ſich verähnliche und nachahmend es anſtrebe, ohne daß daſſelbe ſich veräußere, in das Endliche als Beſtandtheil eingehe: ſo mußte er doch Gradverſchiedenheiten der Empfänglichkeit für daſſelbe anerkennen; er bezeichnet ſie durch den allerdings immer nur bildlichen Ausdruck des minderen oder größeren Abſtandes von demſelben und ſetzt voraus daß Jedes das Seinige Andrem mittheilen müſſe, da ſonſt das Gute nicht gut, der Geiſt nicht Geiſt u. ſ. f. ſein könnte[133]). Wie das Abſolute die von ihm ausge-

---

132) *δύναμις τῶν πάντων, ἄφατος, ἄπλετος*, ſ. die Belegſtellen b. Zeller 713, 1. 726 f. 1. 2. vgl. ob Anm. 122. 124.

133) I, 7, 1 (II, 430, 27) *τὸ ἀγαθόν, ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖ μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα δεχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὁμοιοῦσθαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιεῖσθαι.* p. 431, 14 *δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν*

henden Kräfte nicht veräußere, sie vielmehr unvermindert in sich bewahre, veranschaulicht er durch das Gleichniß von Schatten- und Spiegelbildern [134]); wobei vorausgesetzt wird, daß je weiter das Gewordene vom Princip sich entferne, obgleich immer noch einer Gattung mit ihm, das Abbild desselben um so mehr erblasse, und daß das Princip immer einfacher sein müsse als das aus ihm Hervorgegangene [135]). Allerdings wird der Fortgang vom Absoluten nicht durch einen Willens- oder Denkakt, aber eben so wenig durch eine physische sondern durch eine logische Nothwendigkeit bestimmt; nur logische Nothwendigkeit führt vom reinen Denken zu der Annahme des über dieses hinausreichenden transscendenten Princips, und im Grunde auch vom reinen Denken abwärts zu den niederen Stufen des Daseins; je eine niedere Sphäre setzt Erleuchtung durch die nächst höhere voraus, wie der Geist vom Unbedingten erleuchtet wird, so die Seele vom Geiste und die Körperwelt von der Seele, oder wie es auch ausgedrückt wird, die Körperwelt ist in der Seele, die Seele im Geiste und dieser im absolut Einen [136]), d. h. die niedere Sphäre findet ihren Erklärungsgrund nur in der

---

πάντα, ὥσπερ κύκλου πρὸς κέντρον κτλ VI, 2, 11 (II, 236, 29) *τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δὲ μᾶλλον* — II, 9, 3 (II, 36, 15) III, 8, 1. 333 III, 9, 3. 128, 12 *πῶς ἐξ ἑνὸς πλῆθος;* . *ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, γίνεται μὲν τὰ πάντα δι αὐτόν, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος κτλ.*

134) VI, 4, 9. 71, 24 ..*τί ἂν εἴη τὸ διεῖργον ὥστε μὴ ἓν ὅμου πάντα εἶναι, . . . εἶτα πότερα ἔτι εἰσὶν ἐν αὐτῷ αἱ δυνάμεις αἱ ἐνταῦθα ἐν τῷ αἰσθητῷ γεγενημέναι ἢ οὔ*, c. 10, 173, 17 *οἷον ἐν ἕδρασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς ἐνταῦθα γὰρ ὑφίστασθαί τε (τὸ ἐνθύμημα) παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπ' αὐτοῦ ἀποτετμημένα τὰ γεγενημένα εἶναι. τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιώσουσι γίνεσθαι.* vgl. VI, 8, 13 (II, 16, 25) Die allgegenwärtige Wirksamkeit des Unbedingten zu veranschaulichen bedient sich Plotin auch des Verhältnisses des Mittelpunktes zur Sphäre, VI, 5, 4. 185, 18. c. 5 186, 10, und der Seele zum Körper, c. 6. 186, 31

135) s. d. Belegstellen b. Zeller S. 733, 1.

136) Zeller 729, 2. 3.

nächſt höheren. Die eigentliche Ableitung beginnt mit dem Geiſte als der oberſten Sphäre der Begreiflichkeit. Er iſt das unmittelbare Bild der unbedingten Einheit, wie das Licht ein Bild der Sonne iſt, pythagoriſch in früheren Abhandlungen ausgedrückt: die unbeſtimmte Zweiheit deſſelben (ἀόριστος δυάς) wird durch die Einheit beſtimmt [137]). Wir haben geſehn, wie ſein reines Denken näher beſtimmt und auf das unbedingte Eins oder Gute als ſeine nothwendige Vorausſetzung zurückgeführt wird. Setzt der Geiſt als nothwendige Bedingung das rein Denkbare, ein obgleich ſelber weder denkendes noch an ſich denkbares Princip, als Grund ſeines Denkens und der Realität des von ihm Gedachten voraus [138]), ſo mußte Plotinus auf Ableitung des Geiſtes aus dem Abſoluten verzichten und konnte nur durch bildliche Ausdrücke das Verhältniß jenes zu dieſem zu bezeichnen verſuchen. Er redet von einer Hinwendung des Geiſtes zum Abſoluten und führt das Sein auf ein Beharren (στάσις) des Geiſtes im Abſoluten, das Denken auf Schauung ſeiner ſelber zurück [139]). Zu Grunde aber lag die Ueberzeugung, daß die unmittelbarſte Erfaſſung des Abſoluten in der höchſten Kraftthätigkeit, der des mit realem Inhalt erfüllten Denkens, ſich bewähren müſſe. Wir haben geſehn, wie er dieſes näher beſtimmt und die Nothwendigkeit ein ſolches vorauszuſetzen nachzuweiſen unternimmt (S. 330 ff.). Nur einer weiteren, an den platoniſchen Sophiſtes ſich anſchließenden Ausführung haben wir noch zu

---

137) VI, 6, 8 (II, 68, 27) *ὁ νοῦς ἐνέργεια τῆς οὐσίας* — V, 4, 2. 72, 8. V, 1, 5. 100, 26.

138) V, 6, 2. 196, 10 *ὃ τε νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οὐσίας καθαρῶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔστω, καθ' ἑαυτὸ δὲ αὖτε νοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔστιν.* vgl. Anm. 112.

139) V, 1, 7. 102, 28 *εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν . . πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ εἶδρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς — V, 2, 1. 109, 10 καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν* V, 5, 5. (II, 23, 17) (*τὸ ὄν*) *μεταστραφὲν εἰς τὸ εἶσω ἔστη καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἔστιν ἁπάντων.*

erwähnen. Daß in dem vollkommnen Geiste Denken mit dem Seienden zusammenfallen und ihm Einerleiheit und Verschiedenheit zukommen müsse, war schon nachgewiesen worden; es kommt noch Bewegung als gleichbedeutend mit der Energie und dem Leben des Denkens, sowie Beharren als Bedingung des Seienden hinzu [140]). Doch werden diese Bestimmungen des übersinnlichen Denkens sehr bestimmt von den entsprechenden in der Welt der Erscheinung gesondert und letztere auf erstere, etwas gezwungener Weise, in den in ausführliche Kritik der aristotelischen und stoischen Kategorienlehre eingehenden Büchern zurückgeführt. Da die eigne Kategorienlehre des Plotinus und die Kritik seiner Vorgänger, wie bezeichnend auch für das gründlich umsichtige Verfahren desselben, nur in geringem Grade in seine Grundanschauungen und ihre Entwickelung eingreift, so müssen wir uns begnügen auf die ausführlichen Entwickelungen derselben zu verweisen [141]). Die Gedanken

---

140) ob. Anm. 96 V, 1, 4. 99, 32 *οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δὲ γίνεται οὐν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης καὶ ταυτότης· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν· καὶ κίνησιν μέν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ἵνα τὸ αὐτό.* Aehnlich häufiger. Dieselben fünf Kategorien, in veränderter Ordnung VI, 2, 7. 8 (II, 250). Es wird davon ausgegangen, daß in jeder Seele wie im Geiste, als Wesenheit Leben sich finde, das Leben auf Bewegung, jedoch im Unterschiede von der der Welt der Veränderungen zu Grunde liegenden zurückgeführt, und die Bewegung als Energie bezeichnet. Dieser Bezeichnung der subjektiven Thätigkeit wird als Bedingung des Ergreifens des Seienden Beharren (*στάσις*, im Unterschiede von der nur dem Sinnlichen zukommenden Ruhe) hinzugefügt, und als Grund der Sonderung und Zusammengehörigkeit jener Grundbestimmungen, Verschiedenheit und Einerleiheit. Ueber den Unterschied der Bewegung von der Veränderung s. VI, 3, 27 (II, 281), des Beharrens von der Ruhe VI, 3, 28 (II, 280) II, 9, 1 (II, 34, 11) *τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη; κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον κτλ*

141) Steinhart, de dialect Plotini p. 25 sqq. Meletem Plot. 25 sqq. und in Pauly's Encyklop. V. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre 252 ff. Vacherot, hist de l'école d'Alexandrie I, 523 ff. vgl. Zeller 736 1.

des Geiſtes bezeichnet Plotinus als die Ideen und ſchließt ſich ſo dem Plato, jedoch mit dem Unterſchiede an, daß er ſie nicht als für ſich ſeiende, ewige Weſenheiten ſondern, mit Annäherung an Ariſtoteles, als immanente Erzeugniſſe des Geiſtes faßt. Von der einen Seite muß je eine eine beſondere Beſtimmtheit haben, von der andren Seite ein ihnen Gemeinſames (*κοινόν*) als Gattungsbegriff vorausgeſetzt werden; — wir bezeichnen das ihnen Eigenthümliche als Geſtalt und das ihnen Gemeinſame als Stoff, jedoch als intelligibelen Stoff, der im Unterſchiede von dem ſinnlichen, als ewig, der Form nicht widerſtrebend, lebendig, ſich ſelber ſtets gleich geſetzt werden muß, wenngleich zum Bande dienend mit dem ſinnlichen Stoffe[142]). Auch hier ging Plotinus auf platoniſche und ſelbſt ariſtoteliſche Beſtimmungen zurück. Er ſagt wohl nur dem Zuge ſeiner Zeit und der ſchon von Plato ſelber angedahnten Verſchmiſterung der Ideenlehre mit der pythagoriſchen Zahlenlehre, wenn auch er die intelligibele Zahl (*πρῶτος, οὐσιώδης ἀριθμός*) Princip und Quell des Seienden in ſeiner Mannichfaltigkeit nennt; durch ſie ſoll das Seiende, der Geiſt, als ſich ſelber bewegende Zahl, aus ſeiner urſprünglichen Einheit zur Mannichfaltigkeit ſich entwickeln, d. h. das Seiende den Zahlen vorangehn; ſie aber ſollen (als reine, apriorische Begriffe) nicht nur den zählbaren Objekten, ſondern auch der Mannichfaltigkeit des Seienden zu Grunde liegen.

---

142) III, 5, 6 (II, 383, 9) *ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι, ἵνα τὸ κοινωνῆσαν ἐκείνης ἦμ καὶ εἰς ταύτην τὴν τῶν σωμάτων δι' αὐτῆς* vgl. II, 4, 4 c. 2 III, 22 *ἀόριστόν τι καὶ ἄμορφον* c. 3 *οὐ παντάχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ἢ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ* ib. 112, 11 *ἓν τε τοῖς νοητοῖς τὸ αὐγθετον ἑτέρως, οὐχ ὡς τὰ σώματα . . . ἡ δὲ τῶν γινομένων ὕλη ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει, τῶν δὲ ἰδίων ἡ αὐτὴ ταὐτὸν ἀεί* c. 5. 113, 21 *τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα* I 30 *ἡ μὲν θεία λαβοῦσα τὸ ὡρισμένον αὐτῆς ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἡ δὲ ὡρισμένον μέν τι γίνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν πεκοσμημένον.* 114, 10 *μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει.* V, 4, 2. 72, 3 *ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί.* III, 8, 10 344.

Doch macht er von diesem Uebergange zur Zahlenlehre, wenngleich er ihn ausführlich genug auseinandersetzt[143], nur sehr geringe Anwendung und hütet sich in die symbolischen Spielereien der Neupythagoreer einzugehn. Dagegen hält er fest, daß in jeder der einzelnen Ideen die ganze Wesenheit des Geistes sich ausspreche, seine Einheit durch die Mannichfaltigkeit seiner Akte nicht gespalten oder getrübt werde. Jede Idee ist wiederum ein Geist, eine geistige Wesenheit oder Kraft (*δύναμις*)[144]. Der Geist wäre nicht vollkommner Geist wenn er nicht eine Mannichfaltigkeit verschiedenartiger Wesenheiten in seiner Einheit umfaßte, nicht das ganze Feld der Wahrheit durchschwärmte[145]; er wäre nicht wahrhafte Energie, wenn nicht alles von ihm Ausgehende lebendig und wesenhaft wäre[146]. Doch bei seiner Unräumlichkeit tritt Ineinandersein der Ideen an die Stelle des Außer- und Nebeneinander, an die Stelle der Zeit Ewigkeit, an die der Veränderung völlig gleichmäßige (geistige) Bewegung[147]. So ist ihm denn die intelligibele Welt, die Welt der Geister, das ursprünglich Seiende und Grund alles irgendwie Realen, auch der Einzelwesen, jedoch letzterer in den niederen Gattungen der Wesen mit Vorbehalt der Modifikationen, mit denen die Gattungen und Arten in der Welt der Erscheinungen sich entwickelten; nur der Mensch soll (vermittelst des ihm eingeborenen Dämons) als Einzelwesen unmittelbar der intelligibelen Welt angehören[148]. Vollendet Plo-

143) VI, 6, 2 sqq., besonders c. 9 10. 15 (II, 61). vgl. V, 1, 5. 100.

144) VI, 6, 15 (II, 78, 24) *ἐν δὲ τῷ νῷ κεῖ ὅσον νοῦς, ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθ' ἕκαστον* Andre Stellen bei Zeller 742, 1.

145) VI, 7, 18 (II, 112, 31). vgl. c. 10 u 14.

146) VI, 7, 13 (II, 113, 29).

147) V, 9, 10. 57, 5 *ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερὸς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ* vgl. V, 8, 4 (II, 5). — VI, 6, 18 (II, 84, 9) *παρὰ γὰρ ταύτης μένει μὲν ζωή, μένει δὲ νοῦς, ἕστηκε δὲ ἐν αἰῶνι τὰ ὄντα.* vgl. VI, 7, 13 (II, 119, 26) u. a.

148) V, 7, 1. 146, 4 *οὐδὲ ἀρχεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφερόντων ἀλλήλοις οὐ τῇ ὕλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαις.* Doch sollen die allgemeinen Formen in jeder

tinus auf die Weise den platonischen Intellectualismus, so betrachtet zwar auch er die intelligibelen Begriffe oder Ideen als Urbilder des danach Abgeleiteten, aber zugleich aristotelisch als in der Welt der Erscheinungen irgendwie fortwirkende Kräfte.

9. Doch dazu bedurfte es eines neuen Princips der Vermittelung. Der Geist ist ein rein denkendes Princip; zwar alle seine Gedanken sind real und der Grund aller Realität; aber ihre Realität ist eine schlechthin geistige, ohne alle unmittelbare Gemeinschaft mit der Welt der in sich zerfallenen Vielheit und Veränderlichkeit. Das Denken des Geistes ist daher immanent, nicht aus sich herauswirkend; und doch mußte auch er in seiner Vollkommenheit fortzeugen, seine (unendliche) Kraft durfte nicht unfruchtbar bleiben, und nach der Voraussetzung, daß die Wirkung stets unvollkommner sein müsse als die Ursache, ist sein unmittelbares Erzeugniß die aus sich heraus wirkende Seele, die Vermittlerin der Welt der Erscheinungen [148]). Als unmittelbares Erzeugniß des Geistes muß sie von ihm erfüllt sein und durchleuchtet werden, und in so fern am Göttlichen selber Theil haben, Zahl und Idee sein, Grund der Zeit, wenngleich selber ewig [150]), und in dieser ihrer Zusam-

---

Periode in veränderter Erscheinung sich wiederholen. vgl. o. 2. 3 und Zeller 741

149) V, 1, 7. 104, 1. V, 2, 1. 109, 15 καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχὴ τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη. — V, 1, 7 104, 13 κατὰ δάτερα δὲ ἐρωτώμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα. — IV, 4, 14 294, 18 δεῖ τὴν ψυχὴν οὕτως ἔχειν ὡς νεῦσιν πρὸς τὰ αἰσθητά· τῇ δὲ ψυχῇ ὑπάρχει ἀεὶ πρὸς τοῖς νοητοῖς εἶναι κτλ.

150) V, 1, 7. 104, 9 τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου — ib. 104, 16 καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα. — ib. c 5. 100, 21 ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή. III, 6, 18. 231, 14 ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα εἶδος οὖσα καὶ αὐτὴ — IV, 4, 15. 283, 27 τὸ δὲ τόδε μετὰ τῶνδε ἐν τοῖς πράγμασιν οὐ συνειμένους ἅμα πάντα. κτλ c. 16. 285, 14 ἐν τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ὁμοίως, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄλλως, καὶ δι' ἃ, εἰρηται. Der Geist wird einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreise um den Mittelpunkt

mengehörigkeit mit dem Geiste, untheilbar, daher in jedem Theile ganz und dieselbe. Es kommt ihr aber das Aussichherausstreben (ἔφεσις) hinzu, und damit wird sie theildar, nicht an sich, sondern in Bezug auf die nächst folgende Stufe, die Körperwelt, auf welche ihr Streben gerichtet ist; sie ist auch da in jedem Theile ganz [151]). Wie unzerklich, muß sie selber auch unräumlich sein. Plotinus macht für diese Begriffsbestimmungen der allgemeinen oder Weltseele die analoge Wirksamkeit der Einzelseelen geltend. Die Weltseele soll zwar die an sie herantretende Körperwelt beherrschen und diese Herrschaft so ausgedruckt werden, die Seele sei nicht in dem Körper sondern dieser in ihr: jedoch, kraft ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Geiste, nicht blos nicht an sinnlicher Wahrnehmung sondern auch nicht an Erinnerung und vermittelndem Denken (λογίζεσθαι) Theil haben; nur Selbstbewußtsein (συναίσθησις) wird ihr zugeeignet [152]). Doch sieht Plotinus wiederum nach einer Vermittelung zwischen der ganz dem Geiste zugewendeten und in Beschaulichkeit aufgehenden göttlichen Weltseele und ihrer Wirksamkeit in der Welt der Dinge sich um, er unterscheidet daher zwischen jener, der himmlischen Aphrodite, und ihrem Abbilde, einer andren Schauung (ἄλλο θεώρημα) derselben, welche letztere mit der Körperwelt verflochtene, er als die Natur (φύσις) bezeichnet [153]). Dieser sollen denn auch die Einzelseelen angehören, je verschieden von einander und doch wie die Ideen oder Geister des Nus, durch die Einheit jener Weltseele zusammengehalten, welche

---

alles Seins vergleichen, o. 15. 283, 29, und auch der Geist der Sonne, die Seele dem Monde, das Absolute dem Lichte, V, 6, 4 195, 1.

151) IV. 1. 160, 13 *ψυχὴ δὲ ἐπεὶ ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος· ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι. καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι.* vgl. III, 9, 1 127, 7. IV, 2, 1 45, 25 — ib. p. 44, 25. 46, 18 *μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ἑνὶ οὖσα αὐτοῦ ὅλη.* vgl Zeller 748, 3. 749, 1. 2.

152) s. d. Belegstellen bei Zeller 758.

153) s. vorzüglich III, 5, 2 sq. (II, 377) u. III, 8, 3 (355, 16). vgl IV, 4, 13 281. Gegen die gnostischen Vorstellungen, II, 9, 4 (II, 36).

gleich der Wiſſenſchaft und dem Lichte, in allen ihren Theilen und Wirkungen ein und dieſelbe bleibt [154]).

10. An die Stelle der Einheit und Harmonie, welche je einen Kreis der intelligibelen Welt beherrſcht, ſoll Vielheit und Zwieſpalt in der Welt der Erſcheinungen treten, an die der Ewigkeit, Zeitlichkeit, an die des wahrhaft Seienden, — im unaufhörlichen Fluſſe des Werdens —, Schein und Afterbild [155]). Was alſo iſt der Grund der Verwandlung des Seins in Schein, der Verendlichung des Ewigen und des Abfalls von der Seligkeit des intelligibelen Lebens? Der Stoff, antwortet Plotin mit ſeinen Führern, Plato und Ariſtoteles. Ihnen entlehnt er auch die Nachweiſung, daß der Körperwelt und ihren Veränderungen ein ihnen zu Grunde liegendes Subſtrat vorausgeſetzt werden muſſe, und dem Ariſtoteles, den Unterſchied von Formen und Stoff, ſo wie die Zurückführung jener auf reine Formen, dieſes auf ein ſchlechthin eigenſchaftsloſes Princip. Indem er den Begriff möglichſt negativ zu faſſen ſucht [156]), bedient er ſich auch wohl des Ausdrucks Vermögen, im Unterſchiede von Kraft, und ſagt, der Stoff ſei das Vermögen nicht zu etwas Beſtimmten, ſon-

---

154) IV, 8, 3. 63, 31 IV, 3, 5. 239, 10. III, 9, 1. 127, 9 u. 3. 128, 12 und a. Belegſtellen bei Zeller 752, 4.

155) III, 2, 2 (II, 320) III, 7 (II, 281) erörtert ausführlich den Unterſchied von Zeit und Ewigkeit (αἰών), und in Beziehung auf Glückſeligkeit, 1, 5, 7 (II, 89). vgl. VI, 5, 11 193

156) II, 4, 6 sqq. p 114. c. 8 . . ὅτι μὲν μὴ σῶμα, εἴπερ ὅπουος, δῆλον . . . οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος . . . ἁπλοῦν καὶ ἕν τι τῇ οὐσίᾳ φύσει c. 9. 117. 13 εἶδος ἡ ποσότης. c. 10 ἀοριστία p 118, 25 ἀμυδρὰ δὲ ἡ τοῦ ὑποκειμένου (νόησις) c. 11. 119, 17 . . οὐκ ἀνάγκη τὸ ὑποδεχόμενον ὁτιοῦν ὄγκον εἶναι. p. 120, 10 καὶ ἡ ἀοριστία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος, ὑποδοχὴ μεγέθους ἐν αὐτῇ. c. 14 . . πότερα στέρησις ἡ περὶ αὐτὴν ἡ στέρησις, c 15. 124, 15 οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον. III, 6, 6. 213, 20 ἡ ὕλη ἓν τι τῶν ἀσωμάτων . . . τίς ὁ τρόπος τῆς ὑπαθείας (αὐτῆς); vgl. c. 16 sqq. c. 18 231, 30 δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὐσιν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν κτλ. Doch genau genommen, ὁ τόπος ὕστερος τῆς ὕλης II, 4, 12, 120, 30. vgl. I, 8 (II, 358).

dern zu Allem [157]), ohne jedoch den Sinn des ariſtoteliſchen Ausdrucks weiter zu verfolgen; er ſcheint ihn der Beraubung (στέρησις) und dem ſchlechthin Nichtſeienden gleich zu ſetzen. Als Subſtrat der ganzen Körperwelt iſt ſie der Grund des ihr anhaftenden Scheins, während alles Reale an ihr auf Geiſt und Seele zurückgeführt wird [158]). Um die Denkbarkeit des ſchlechthin beſtimmungsloſen Stoffes irgendwie aufrecht zu halten, unterſcheidet Plotin zwiſchen dem Nichtsdenken und dem Denken des Nichts; letzteres ſoll durch Abſtraktion (ἀφαιρέσει) von aller Beſtimmtheit, freilich nicht gedacht, ſondern vorausgeſetzt werden, wie ja auch die Finſterniß nicht geſehn werde [159]). Und doch führt er auch das Böſe auf die Materie zurück; um es der Seele und dem wahrhaft Seienden nicht beimeſſen zu dürfen, ſoll es in Kraftloſigkeit beſtehn, und ſo iſt die ſein- und kraftloſe Materie Grund deſſelben. Faßt man es als Maßloſigkeit (ἀμετρία), Uebermaß und Mangel, und leitet daraus die Zuchtloſigkeit (ἀκολασία), die Feigheit und das übrige Böſe ab, ſo iſt dieſes doch Abkehr vom Seienden und Hinkehr zu dem an ſich Nichtigen und den Trugbildern, deren Grund der Stoff iſt [160]): er iſt Weſenheit des Böſen, wenn es eine Weſenheit deſſelben geben könnte; und wollte man ſagen, daß in der Form mehr als im Stoffe das Böſe beſtehe, ſo iſt zu erinnern, daß es nicht in den Formen an ſich, ſondern nur in den vom Stoffe verderbten ſeinen Sitz haben könne [161]). Aus dem

157) II, 5. 5. 204, 25 τὸ τοίνυν δυνάμει οὖ τι, ἀλλὰ δυνάμει πάντα, jedoch ohne irgendwelche ihm eigenthümliche Kraft III, 6. 7. 116, 18 οὔτε δύναμις· τί γὰρ καὶ ποιεῖ;

158) II, 4, 14 (156). II, 5, 4 204. III, 6, 7 216. 17 εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου VI, 3, 7 (II, 255, 31) σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις λόγου κτλ.

159) II, 4, 10. 118, 8, jedoch I. 30 νοεῖ οὐ νοεῖσα. I, 8, 9. (II, 398, 12) διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς.

160) I, 8, 14 (II, 401, 18) αἴτιον ἡ ὕλη τῆς ἀσθενείας vgl. c. 8. I, 6, 5 6, 29. — I, 8, 6 4. vgl c. 8. 10—13 II, 4, 16. 125.

161) I, 8, 8 (II, 391, 6) κακοῦ δὲ οὐσίαν, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσίαν εἶναι. — ib. c. 8. 396, 24 εἶτα καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἴδη οὐ ταὐτά ἐστιν,

Stoffe als dem ersten Bösen geht das zweite, die Verkörperung, hervor, und aus dieser das Böse der an sich reinen Seele, durch Hinwendung zu den Schembildern[162]). Je nach dem Grade, in welchem die Seele vom Guten, d. h. von ihrer ursprünglichen Natur und Bestimmung sich abwendet, verfällt sie dem Bösen[163]). Sein Gebiet ist die sterbliche Natur und ihr Bereich; und doch vermag man auch hier schon, in unserm irdischen Dasein, sich ihm zu entziehn, es zu überwinden[164]). Dennoch muß man gestehn, daß wie die Materie, trotz ihrer Wesenlosigkeit, eine nothwendige Bestimmtheit ist, so auch das Böse als der gerade Gegensatz des Guten; denn hat auch die besondere (konkrete) Wesenheit keinen Gegensatz, so doch die allgemeine Wesenheit den der Nichtwesenheit[165]). Damit soll, wie wir sehn werden, die Zurechnung des Bösen keineswegs aufgehoben werden. Aber weder Stoff noch das Böse kann irgendwie rein für sich vorkommen. Nichts ist ohne Theilnahme an der Seele; sie muß ihrer Naturbestimmtheit nach, wenn auch ihre schönere Aufgabe sie zum Intelligibelen zieht, an der Sinnenwelt Theil nehmen, ihre Kräfte und ihr vom Stoffe verdunkeltes Licht dem Stoffe mittheilen, obgleich sie nimmer mit dem Stoffe zu einer Einheit zusammenwachsen kann[166]). Durch

---

ὅπερ ἦν ἡ, εἰ ἐφ' ἑκατῶν ὑπῆρχεν, ἀλλα λόγοι ἐνειλοι φθαφέντες ἐν ὕλῃ κτλ.

162) I, 8, 8. 297, 18 ἔστω δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν, τὸ δὲ ἐν ἀμετρίᾳ γενόμενον ἢ ὁμοιώσει ἢ μεταλήψει τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ δευτέρως κακόν vgl. c 13 u. II, 4, 16. 125.

163) I, 8, 5. 292, 16 ἢ οὐκ ἐν τῇ ὑπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλεῖπον ὀλίγον τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν l. 24 ἢ οὖν ἔλλειψις ἔχει μὲν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι, ἡ δὲ παντελὴς τὸ κακόν vgl. c. 12. 13.

164) ib. c. 6.

165) ib. c. 7. 304, 18. vgl. c. 15 u. a. St. b. Zeller 758, 1.

166) I, 8, 14 (II, 402, 6) οὐδέν ἐστιν, ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς κτλ. ib. 401, 31 ἀλλ' ὁ τόπος τῇ ψυχῇ χωρὶς τοῦ μὴ ἐν ὕλῃ τοῦτο δὲ τῷ μὴ ἐνοῦσθαι τῇ ὕλῃ κτλ vgl. IV, 8, 7. 68 u. a. St. b. Zeller 795, 1.

ihr Herabſinken (πτῶμα) in den Stoff geht die Ewigkeit des Seienden in die Zeitlichkeit des Werdenden über; jene fällt zwar nicht mit dem ſtarren Stehnbleiben (στάσις) zuſammen, ſondern findet ſich am Seienden, ſofern es ein ganzes, erfülltes und ſtetiges Leben iſt, in welchem kein Geweſenſein und kein Sennwerden; wogegen dieſes ſolchen Wechſels bedarf, um zu der ihm erreichbaren Vollendung zu gelangen[167]). Die Seele, heißt es in der mythiſch gehaltenen Darſtellung, indem ſie das dort (im Geiſte) Geſchaute in ein Andres übertragen wollte, ſetzte ihr in Beharren und Sichſelbergleichheit beſtehendes geiſtiges Leben und die entſprechende Bewegung, in ein von Einem zum Andren fortſchreitendes (μεταβατική), durch Kontinuität die Einheit anſtrebendes um; die Zeit ſollte Bild der Ewigkeit werden. Sage man nicht, die Zeiten ſeien die Bewegungen der Geſtirne; dieſe ſind nur das evidente Maß derſelben (μέτρον ἀναγές); die Zeit iſt nicht geworden durch den Umſchwung, ſondern nur offenbart worden (ἐνλωθείς); ſie war bevor ſie durch die Bewegung gemeſſen werden konnte. Die Seele mußte ſich ſelber verzeitlichen (ἑαυτὴν ἐχρόνισεν), bevor die Zeit das Gewordene beherrſchen konnte[168]).- Eingeleitet werden dieſe Erörterungen durch eine eingehende Kritik der verſchiedenen älteren Begriffsbeſtimmungen der Zeit, an denen Plotin die Zurückführung auf den letzten Grund vermißt[169]), und dieſen findet er in der Beſtimmtheit der Weltſeele aus ſich heraus zu wirken und den Stoff, ſo weit er dazu empfänglich iſt, zum Träger der Abbilder der ewigen Ideen oder Gedanken zu machen. Er verſucht ſich an

---

167) III, 7, 2 (II, 283, 17) οὐχ ἁπλῶς (τῇ στάσει) ταὐτόν, ἀλλὰ τῇ περὶ τὴν οὐσίαν o 3, 284, 11. o. 2. 283, 22. c. 5. 287, 1. 17. o. 6 pr — o 11 pr. — ib. o. 6. 288. 62.

168) III, 7, 11 sqq vgl IV, 4, 15 (150). II, 9, 8 (II, 43, 16) εἶναι γὰρ αὐτοῦ (τοῦ νοητοῦ) ἐνέργειαν ἴδει διττὴν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλο ἴδει οὖν εἶναί τι μετ' αὐτό vgl III, 2, 2 (II, 320). IV, 3, 10 246, 23

169) III, 7, 7—10

der, wenn nicht Erklärung, doch Erörterung des Uebergangs von Ewigkeit zur Zeitlichkeit, von dem rein geiſtigen Leben zur Welt der Veränderungen und muß eine nicht weiter zurückzuführende Vorherbeſtimmtheit des Staffes wie der Zeit anerkennen; das Ausſichheraustreten der Seele war ja ſelber ſchon eine Folge jener nothwendigen Vorherbeſtimmtheit, wie oft genug hervorgehoben und daher die Harmonie in unſrer Welt auf Zuſammenwirken des Geiſtes und der Nothwendigkeit zurückgeführt wird [170]). Die Nothwendigkeit konnte durch die Annahme, daß jede Kraft wirken und ihre Wirkung weniger vollkommen als die Urſache ſein müſſe, nur leicht verſchleiert werden. Doch dürfen wir nicht außer Acht laſſen daß Plotin das große Problem beſtimmter und deutlicher gefaßt hat als ſeine Vorgänger. Obgleich weniger geht er in Unterſuchungen über Bewegung und Raum ein; die Begriffsbeſtimmung jener war ſchon in der Unterſcheidung der zwiefachen Energie, der ſich ſtets gleichbleibenden und der im Wechſel fortſchreitenden enthalten; und das räumliche Außereinander, wenn auch nicht aus dem zeitlichen Nacheinander abzuleiten, ſetzt daſſelbe doch voraus und wird unmittelbar auf das Weſen des Stoffes zurückgeführt [171]).

11. Mit der Welt der Dinge oder Abbilder iſt das Gebiet der Fortzeugungen abgeſchloſſen; ſie vermag nur die in ſie eingeſenkten geiſtigen Keime zu entwickeln, nicht Neues ins Daſein zu rufen. Je nachdem ſie aber von der Seite ihres ſtofflichen Inhalts oder von der ihrer verblichenen ſeeliſchen und geiſtigen Beſtandtheile aufgefaßt wird, ergeben ſich zwei einander entgegengeſetzte Anſchauungsweiſen derſelben; während in jener Beziehung ihr Mangel an wahrhaftem Sein hervorgehoben wird [172]), muß in dieſer

---

170) III, 2, 2 (II, 322, 1) *διὸ καὶ ἐδεήθη ἁρμονίας συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης* III, 3, 6 (II, 350, 15).

171) III, 6, 18. 231. 28 *αὐτὴν τε (τὴν ὕλην) δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δέξασθαι. δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν κτλ.*

172) z. B III, 6, 14. 226, 22 *τὸ δὲ πάντη μὴ ὂν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χυῆμα γίνεται πῶς μὴ μετέχον μετέχει κτλ.*

Beziehung, zunächst im Gegensatz gegen die Weltverachtung gnostischer Sekten, die Harmonie und Schönheit geltend gemacht werden, die sie den ihr zu Lehn verliehenen höheren Elementen verdankt. Ohne dieselben würde sie weder bestehn noch sich bewegen können. Sie ist allerdings nur eine Abspiegelung des Seienden im Nichtseienden, dennoch als Spiegelbild ein Abdruck des ihr zu Grunde liegenden Seienden, welches in sich beharrend, vermittelst der Spiegelung an den verschiedenen Körpern zu erscheinen vermag. Letzteres zu versinnlichen bedient Plotinus sich wohl der vom Licht und dem Schall hergenommenen Gleichnisse; oder er bezeichnet die der Welt der Erscheinungen eingesenkten Begriffe als Keime oder Samen, ohne jedoch den Stoikern zugeben zu können daß die besamenden Begriffe als wirkende Naturkräfte zu fassen seien. So fern die einige Weltseele Grund alles Seienden in der Welt der Erscheinungen sei, schließt er, müsse auch Alles in ihr beseelt, d. h. belebt sein und durchgängiger Einklang unter ihren Theilen statt finden; und diesen Einklang bezeichnet er als durchgängige durch sie hindurchgehende Sympathie, nicht in Voraussetzung allseitiger Wirkung und Gegenwirkung unter ihnen, sondern in Beziehung auf ihren gemeinsamen geistigen oder seelischen Ursprung. Er mußte in seiner ins Einzelne durchgeführten Nachweisung der Harmonie und Vollkommenheit der Welt der Erscheinungen nicht selten mit den Stoikern zusammentreffen, aber immer blieb ihm die Welt der Erscheinungen nur das abgeschwächte Spiegelbild von der Herrlichkeit der geistigen, wahrhaft realen Welt; jene war ihm nicht, wie den Stoikern, die unmittelbare Entwickelung eines einigen, zugleich Stoff und Geist in sich begreifenden Urwesens.

Die Ueberzeugung von der Harmonie und Vollkommenheit der Welt konnte ohne Vorsehungsglauben nicht bestehn und dieser nach plotinischer Grundanschauung doch auch nicht so gefaßt werden, als läge der Vorsehung Ueberlegung nach Zweckbegriffen zu Grunde; fiel so dem obersten Princip überhaupt kein Denken, dem Geiste und selbst der Weltseele kein vermittelndes beigelegt werden. Aber eben so wenig konnte dem Platin der Begriff der Vorsehung aufgehn in den der nothwendigen Abfolge natürlicher Ursachen und

Wirkungen; er ist vielmehr in den schönen hierher gehörigen Abhandlungen (III, 2. 3) zu zeigen bestrebt, wie was uns als Unvollkommenheit und Uebel erscheine, aus der inneren Zusammengehörigkeit der zu Grunde liegenden Begriffe oder Ideen zu begreifen sei. In der Art der Durchführung des Begriffs der Vollkommenheit des Weltalls und der daran geknüpften Theorien trifft er hin und wieder mit den Stoikern zusammen, schließt sich jedoch überwiegend platonischer Auffassung an [178].

12. Plotins Physik und Kosmologie werden beherrscht von der Ueberzeugung der durchgängigen Beseeltheit der Natur; je nachdem die verschiedenen Stufen des weltlichen Daseins der Weltseele näher oder ferner stehn, sind sie vollkommnere oder unvollkommnere Werkzeuge derselben. Am nächsten stehn ihr die himmlischen Körper; ihre Kreisbewegung zeugt von ihrer Nachahmung des Geistes, dessen Behausen sie an demselben Orte festhalten würde, wenn nicht ihre Körperlichkeit sie zu geradliniger Bewegung triebe und so aus der Behausrichkeit (des Mittelpunktes) und der geradlinigen Richtung die Kreisbewegung hervorginge. Ihr Stoff soll aus dem reinsten Lichte bestehn und dieses wie die Vorzüglichkeit ihrer Seele, Unvergänglichkeit ihnen sichern. So werden sie denn sichtbare Götter, von seeligem, gleichmäßig harmonischem Leben, genannt und ihr Bewußtsein wird als ein intuitives, der Erinnerung und Ueberlegung nicht bedürftiges, und nicht minder die Erde als beseelt bezeichnet. Willkürliche Einwirkung auf die Welt konnte er ihnen daher nicht zugestehn, und physische nur so weit, so weit sie durch ihre Stellung in dem in durchgängiger Sympathie zusammengehaltenen Weltall bedingt werde. In diesem Sinne bestreitet er die Annahmen der damals herrschenden Astrologie, namentlich die den Gestirnen beigemessenen Eingriffe in die Harmonie der Weltordnung. Daß sie aber als hervorragende Glieder dieser Weltordnung, kraft ihres Einflusses auf Kälte und Wärme, und kraft

178) Die Belegstellen zu den beiden letzten Absätzen und die weitere Durchführung derselben s. b. Vacherot, I, 484 ff und vorzüglich b. Zeller S. 767 ff.

hrer Beſtimmung die beſeelenden Kräfte in die Welt der Veränderungen überzuleiten, auf die Zuſtände, die Stimmungen, auf Triebe und Affekte und damit auf die Schickſale, ja ſelbſt die Handlungen der irdiſchen Weſen einwirkten, will er nicht in Abrede ſtellen; jedoch die innere Sittlichkeit, die Tugend, kann ihnen nicht unterworfen ſein, iſt er überzeugt; ſie iſt keiner Herrſchaft unterworfen (ἀδέσποτος). Die Bewegung der Geſtirne iſt immer nur Miturſache (συνεργός), aber Alles in der Welt ſo innig verbunden, daß der Kundige wohl im Stande ſein könnte in der himmliſchen Schrift der Geſtirne vorſchauend die Ereigniſſe zu leſen. Plotinus gibt alſo der damals herrſchenden Aſtrologie nur ſo weit nach, ſo weit ſie mit ſeiner Grundüberzeugung von der durchgängigen Wechſelbeziehung, in welcher All und Jedes im Weltall mit einander ſtehe, übereinſtimmte. Mehr ließ er in ſeiner Dämonologie von den Zeitvorſtellungen ſich beeinfluſſen. Zwar Dämonen als Mittelweſen zwiſchen der rein geiſtigen und der Sinnenwelt, zwiſchen den göttlichen und menſchlichen Weſen anzunehmen, war im Einklang mit ſeiner Ueberzeugung von der lückenloſen Kontinuität des rein geiſtigen und weltlichen Daſeins; und ebenſo wenn er ihnen einerſeits Ewigkeit und Schauung des Ueberſinnlichen, andrerſeits Verkörperung und Affekte beilegte. In der weiteren Ausführung aber über ihre Feuer oder Luftleiber, über ihre Sinnesempfindungen und Erinnerungen, über ihr Sprachvermögen, zeigt ſich ſeine Abhängigkeit von dem damaligen Zeitgeiſte, welchem die Unterſcheidung zwiſchen den Gebieten der Forſchung und der Dichtung abhanden gekommen war. Der Sphäre der Dämonen ſollen auch Eros und die Eroten angehören, die einerſeits auf Energien und Beſchaffenheiten der Seelen zurückgeführt werden, in denen ſie wirkten, mit Unterſcheidung verſchiedener Grade ihres Werthes und ihrer Macht, andrerſeits zu dem großen Eros ſich verhalten ſollen wie die Einzelſeelen zur Weltſeele, ſo daß ihnen wiederum eine von den Seelen geſonderte Realität beigemeſſen wird.

Bei dieſer Richtung konnten auch ſeine Unterſuchungen über die Bewegung (II, 2) des Himmels, über die gegenſeitige Durchdringung der Körper (II, 7) und über die optiſchen Erſcheinungen

(II, 8) zu keinen wissenschaftlichen Ergebnissen gelangen. Eben so wenig wissenschaftlichen Werth hat was er über die Beschaffenheit der Erdseele, ihre Wahrnehmung des Sinnlichen ohne Sinnenwerkzeuge, über die verschiedenen Stufen ihrer Wirksamkeit in den Pflanzen- und Thierseelen, und über die verschiedenen Arten der körperlichen Wesenheiten sich ausgedacht hat[174]. Der leitende Faden seiner Weltanschauung, die Zurückführung der Erscheinungen auf seelische und geistige Kräfte und Wesenheiten, durchzieht freilich auch seine Phantasiegebilde; aber durch unbefangen sorgfältige Auffassung des in den Erscheinungen Gegebenen sichere Anknüpfungspunkte an jenen höheren Grund zu gewinnen, kann ihm nicht gelingen.

13. Anders verhält sichs mit der Anwendung seiner Grundvoraussetzung auf den Bereich des innern Bewußtseins. Zwar auch hier muß er in der näheren Bestimmung der Annahme rein geistiger Praexistenz der Seele und ihres Uebergangs in die Sinnenwelt, über die Grenzen des Wißbaren hinausgehn, aber doch auf Begriffe und Verhältnisse sein Augenmerk richten, die dem Gemeingebiete der Forschung angehören. Schon die Schilderung jener rein geistigen Präexistenz beruht auf dem Versuche den Begriff des geistigen Lebens in seiner Ablösung von aller Bedingtheit durch die sinnliche Wahrnehmung und die davon abhängigen Funktionen des Gedächtnisses und der Reflexion zu fassen[175]. Da ergeben sich ihm von neuem Bestimmungen, die mit den vorher erörterten vom unbedingten Wissen übereinstimmen; die Erkenntniß solcher Geister muß durchaus anschaulich sein; in sich selber sollen sie den Weltgeist und in ihm alle Wesenheit und das Gute schauen[176]. Die

---

174) Die weitere Ausführung und die Belegstellen s. bei Ritter 603 ff. Vacherot I, 481 ff. und Zeller 773 ff.

175) IV, 4, 1. 269, 21. Ib. c. 2 sqq. c. 11. 269. III, 7, 11 (II, 296), IV, 3, 18. 253, 28 εἴ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν ἐκ νοῦ ἀεὶ γινομένην καὶ οὖσαν ἐν αὐταῖς διάθεσιν καὶ ἐνέργειαν ἑστῶσαν καὶ οἷον ἔμφασιν οὖσαν, εἶεν ἂν κἀκεῖ λογισμῷ χρώμεναι· οὐδὲ δὴ φωναῖς, οἶμαι, χρῆσθαι νομιστέον.

176) IV, 4, 2. 271, 17 καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα ἔχει τὸ ἀμε-

Vorſtellung vom Uebergang derſelben in die Sinnenwelt führt auf Fragen nach Zweck und Beſtimmung der irdiſchen Exiſtenz und zu einem Verſuche den Begriff der Naturbeſtimmtheit mit dem freier Selbſtbeſtimmung auszugleichen. In erſterer Beziehung wird nicht nur die Beſtimmung der Seele die Sinnenwelt zu beleben, und die tröſtliche Ausſicht auf Rückkehr in das Reich der Geiſter hervorgehoben, ſondern zugleich geltend gemacht daß durch die Erfahrung des Böſen (und der Uebel) die Erkenntniß des Guten deutlicher werde [177]), alſo der Aufenthalt in der Sinnenwelt zur Entwickelung der innerſten Geiſteskraft beitrage; und eine ſolche Erhöhung der Kraft ſetzt nicht voraus daß die Seele bei ihrer Rückkehr ins Geiſterreich Erinnerungen an Zuſtände des irdiſchen Lebens mit hinübernehme, wie Plotin ſie entſchieden in Abrede ſtellt, ſondern nur daß die Idee des Guten an Anſchaulichkeit und Beſtimmtheit gewinne und auf die Weiſe ein Band geſchlungen werde zwiſchen dem Jetzt und dem Jenſeits. Aehnlich hat Ariſtoteles, meiner Ueberzeugung nach (I, 519 f.), das Verhältniß unſres gegenwärtigen Lebens, d. h. der in ihm ſich entwickelnden Energie, zu der entkörperten Fortdauer ſich gedacht. Sinnreich, wenngleich natürlich nur bildlich, ſtellt Plotin den Uebergang der Seele in die Sinnenwelt ſo vor: ſie wolle (in Ablöſung von dem höheren Gebiete des Intelligibelen) mit ſich ſein, erzeuge auf die Weiſe ihr eignes Bild und werde dann von dieſem, des wahren Seins entbehrenden, angezogen, geſtalte es und freue ſich ſeiner. Nach einer andren Vorſtellungsweiſe ſollen die Seelen durch den Himmel hindurchgehn, bevor ſie zu der Sinnenwelt gelangen [178]). In der zweiten Beziehung ver-

---

τάβλητον καὶ αὐτή. καὶ γὰρ αὐτὴ ἔστιν ἃ ἔστιν . . εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη κτλ.

177) IV, 8, 7. ib. 68, 29 *γνῶσις γὰρ ἐναργεστέρα τἀγαθοῦ ἡ τοῦ κακοῦ πεῖρα κτλ.* vgl. c. 8.

178) III, 9, 2. 128, 4 *πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετ αὐτὴν ποιεῖ εἴδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὂν κτλ.* IV, 3, 4. 65, 3 *μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν . . ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ αὑτῶν ἑκάστη* V, 1, 1. 95, 4 *ἡ τόλμα . . τὸ βουληθῆναι ἑαυτῶν εἶναι* — IV, 3, 17. 13. 249. IV, 8, 5. 66.

sucht er zu zeigen daß zwar das Herabsinken der Seelen nach Naturnothwendigkeit oder nach dem Willen Gottes erfolge, jedoch zugleich nach innerem Triebe derselben, nach dem Triebe des in oder für sich sein Wollens, dem Grunde des Bösen (ἡ τόλμα) ([178]), also der Ich- oder Selbheit, der Abkehr von der unbedingten Einheit und von der dadurch bedingten harmonischen Zusammengehörigkeit alles Seienden; ferner daß Freiwilliges und Unfreiwilliges hier zusammenfalle, da unfreiwillig jeder Uebergang zu dem Schlimmern sei und doch die eigne Bewegung dazu führe, jedoch eine Bewegung, die wiederum mit der Natur der Seele zusammenfalle. Wenn aber auch die Entscheidung der Seele auf göttliche Satzung zurückgeführt wird [179]), so ist Plotin doch weit entfernt der stoischen Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit sich anzuschließen, eben weil seine Welt eine Welt sich aus und durch sich entwickelnder, wenngleich durch die oberste Einheit gelenkter und zusammengehaltener Einzelwesen, nicht ein Inbegriff von Außen bewegter Theile, auch nicht Entwickelung ein und derselben Kraft und Stoff in sich tragenden Wesenheit ist [180]). Eher mochte er dem leibnitzischen Determinismus sich angenähert haben. Jedoch auch hier zeigt er, wie häufiger, mehr Einsicht in die Schwierigkeiten des Problems als Andahnung glücklicher Lösung.

Ist das Erdenleben nur eine Pilgerschaft, eine Verpuppung

---

179) IV, 8, 5 ib p. 66, 14 οὐδ' ὅλως (διαφωνεῖ) τὸ ἑκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὖ. πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰὸν πάσχον τὸ χείρω, ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ' οἷς ἔπραξε δίκην IV, 3, 13 249, 23 ἴασι δὲ οὔτε ἑκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν κτλ. vgl. c. 12 extr c. 15 pr. IV, 8, 5 86, 29 ὃ δὴ θεσμῷ θείῳ γιγνόμενον διὰ τοῦ τῆς κρίσεως ὀνόματος δηλοῦται p. 67, 2 ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσεως ὡδὶ ἔρχεται.

180) III, 1, 4. 38, 14 εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἓν ἔσται τὸ πᾶν ποιοῦν καὶ πάσχον, . . οὐ δὴ ἀληθὲς κατ' αἰτίας τὰ πάντα γίγνεσθαι, ἀλλ' ἓν ἔσται τα πάντα ὥστε οὔτε ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον κτλ. vgl c. 5

des Geiſtes, ſo mußte Plotinus verſuchen zu beſtimmen, wie dieſer in jenem ſich wirkſam erweiſe, und wie er zu den Thatigkeiten ſich verhalte, welche das ſinnliche Daſein bedingen. Wir ſind auch jetzt noch nicht abgeſchnitten von der Geiſterwelt, ſagt er, ſondern jenem (geiſtigen) Menſchen iſt ein andrer Menſch hinzugekommen, hat ſich uns umgelegt; von ihm gehen die Wandlungen (τροπαί) und der Aufruhr (θορυβός) aus, in welchem wir leben[181]). Wer aber ſind wir ſelber? fragt er (VI, 4, 14). Ein Doppelweſen, antwortet er; — dem Körper nach ein belebtes Weſen, der wahre Menſch ein andrer; er bleibt untheilbar, theilbar wird er nur an den Körpern[182]). Was aber iſt das Ich in unſrem Sinnenleben? Es muß im Stande ſein in dieſem zu wirken und der höheren Sphäre des rein Geiſtigen ſich hinzugeben, alſo in der Mitte von beiden ſich finden. Es ergibt ſich daher eine Dreitheilung, die wenn auch nicht alle Schwierigkeiten zu löſen im Stande, doch auch Solchen wiederholt ſich empfohlen hat, die von den Vorausſetzungen Platins nicht ausgingen. Die mittlere Seele (τὸ μέσον) vermag das Höhere des Geiſtes und des Seienden in ſich walten zu laſſen, oder auch dem Zuge des Niederen, der Sinnlichkeit, ſich zu überlaſſen; während der wahre Menſch, die himmliſche Seele, im Intelligibelen weilt, unberührt von der Sinnlichkeit, jedoch die niedere Seele an ſich befeſtigt hält, wie Plotinus es bildlich ausdrückt, und lenkt das vermittelnde Denken (λογίζεσθαι) (ihm ſeine Normen vorſchreibend), ſo daß dieſes in ihm begriffen iſt[183]).

---

181) VI, 4, 14. 178, 7 sqq. I, 1, 9 (II, 427, 38).

182) I, 1, 10 (II, 428, 3). c. 7. 426, 1. c. 12. 429, 4 u. anderw. — IV, 8, 13. 204.

183) II, 9, 2 (II, 35). V, 3, 3, 1b. (II, 355, 17) αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί τοῦτο γὰρ ἡμεῖς . . . τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως ἀμφοῖν, . . χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. VI, 7, 6 (II, 103, 28) ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ . . . ἐλλάμπει τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ. V, 1, 10 wird dieſe Dreiheit der kosmiſchen Dreiheit verglichen und p. 106, 29 hinzugefügt: νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων.

Die obere Seele oder der Geist kann in seinem rein anschaulichen Denken von keinen leidentlichen Zuständen berührt werden; jedoch auch nicht die untere Seele als immaterielle Form; die Bewegungen sollen zwar von ihr ausgehn, ohne daß sie jedoch selber afficirt würde [184]). Was aber ist das Leidende und wie wird die Seele dessen inne und wirkt darauf? Auch der Stoff als solcher, unkörperlich und nicht seiend, kann nicht leiden; das Leiden setzt entgegengesetzte Vermögen oder Kräfte voraus und findet eben darum nur in der Körperwelt statt. Der Grund der einander entgegengesetzten Kräfte kann freilich nur in den Ideen oder Begriffen sich finden; sie allein sind zeugungsfähig; aber nicht die Ideen selber wirken gegensätzlich auf einander, sondern nur die von ihnen ausgehenden Bilder [185]). Die Seele selber im Besitz der dem ewigen Sein angehörigen Ideen und selber Idee [186]), liegt daher außer dem Bereich des Kampfes innerhalb jener Bilderwelt, nur der Körper gehört dieser an und wird von den Leiden getroffen, die jener Kampf zur Folge hat. Die Seele bereitet aus einem so beschafften Körper und einem ihm mitgetheilten Lichte (dem Lebensprincip) die Natur des lebenden Wesens, dem die sinnliche Wahrnehmung und die übrigen Affektionen des lebenden Wesens ange-

VI, 7, 5 (II, 103, 12) *οὐ γὰρ ἑξίστατα τοῦ νοητοῦ, ἀλλὰ συνεφαμένη οἷον ἐκκεκρομένην ἔχει τὴν κάτω (ψυχήν)* κτλ.

184) III, 6, 1. 207, 2 c. 3. 210, 5 *ἐν μὲν τῇ ψυχῇ ἡ ἀρχὴ . . . τὰ δὲ περὶ τὴν ψυχὴν οὐκέτι πάθος . . . οὐ σκινουμένην αὐτὴν λέγομεν τοῦτο ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι τὰς κινήσεις.*

185) Ib. c 6. 7 216, 7 *καὶ τὸ τῆς ὕλης ἀπαθὲς γνωσθήσεται. Ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος* κτλ. — c. 8 ὅλως δὲ τὸ πάσχον δεῖ τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐν ταῖς ἐναντίαις εἶναι δυνάμεσι καὶ ποιότησι τῶν ἐπεισιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων. vgl. c. 9 219, 12 *τοῖς ἐναντίοις ὑπὸ τῶν ἐναντίων ἡ πεῖσις.* c. 11 221, 6 *εἶναι τὸ παθεῖν ἐν τῷ συνθέτῳ* κτλ. vgl. c. 12 sqq. — c. 19. 232, 32 *μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ δὲ ἑτέρα φύσις ἄγονος* c. 14 226, 19 *τῇ σοφίᾳ τοῦ φαντάσματος* vgl. c. 15. 228, 4. c. 17. 229, 20 *ἐν προοδῳ φαντάσεως* 230, 15 *ὡς δυκεῖν ἀπὸ τῆς ἐμφαντόσεως.* c. 18 230, 30 *τοῦτο δὲ ἔξει ἐμφαντιζόμενον*

186) Ib. c. 16 231, 14.

hören; das der Seele eignende Vermögen wahrzunehmen nimmt nicht die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung selber auf, sondern ergreift nur die ja selber wiederum denkbaren (*νοητά*) sinnlichen, dem lebenden Wesen durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelten Typen und schaut so ohne an jenen Affektionen Theil zu nehmen (*ἀπαθῶς*), (in jenen Typen) die zu Grunde liegenden Ideen [187]). Die Seele also geht nicht selber in den Leib ein, eher könnte man sagen, der Leib sei in der Seele, sondern belebt ihn durch ein von ihr ausgehendes Licht; sie ist in ihm nicht wie der Körper im Raume, oder wie die Eigenschaft in dem zu Grunde liegenden Körper, oder wie das Ganze in den Theilen, oder wie die Form im Stoffe; die Seele wirkt vielmehr die Form im Stoffe [188]). So zeigt Plotinus auch hier volle Einsicht in die Schwierigkeit des zu lösenden Problems und weiß nur Gleichnisse zur Lösung desselben anzuführen, hergenommen vom Feuer und dem Lichte, die ja gleichfalls mit der von ihnen beleuchteten und erwärmten Luft oder dgl. sich nicht mischten; die Seele weilt im Intelligibelen und wirkt nur durch die Nähe ihrer Kraft [189]). (Eben so soll sichs mit der Wirksamkeit der Weltseele verhalten) [190]). Das Vermögen der Einzelseele ist überall und geht da zur Wirksamkeit über wo das dazu erforderliche Organ sich ihr darbietet; daher die Verschiedenheit der Arten sinnlicher Wahrnehmung; der Tastsinn ist durch den ganzen Körper verbreitet, weil der ganze Körper vermittelst der vom Gehirn ausgehenden, zugleich der sinnlichen Wahrnehmung und der Bewegung dienstbaren Nerven (?) ein Organ des Tastsinns ist [191]). Wie aber entsteht Empfindung

187) I, 1, 7 (II, 426)

188) vorige Anm. — VI, 4, 16. 180, 12. IV, 3, 20. 255. o. 22. 258, 5.

189) IV, 3, 22 257, 23. vgl. o 23 VI, 4, 16. 180, 24 *τὴν δὲ οἷον ἐν ἐσχάτῳ τῷ νοητῷ τόπῳ πλεονάκις διδόναι ἑαυτῆς ἄπε πλησίον τῇ δυνάμει οὖσαν* κτλ. vgl. o 15. 179, 8.

190) I, 1, 8 (II, 426, 25)

191) IV, 3, 23 258, 15 ib. 259, 3 *παντὸς γὰρ ἡ δύναμις· ἐκεῖ δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ ἀρχή, οὗ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὀργάνου.* vgl. o. 3.

und Wahrnehmung? Nicht der Körper als solcher empfindet, sondern die ihm einwohnende Lebenskraft; sie empfindet Schmerz, wenn der Körper des Bildes der Seele gänzlich beraubt ist, Lust, wenn sie eines dem Körper sich anschließenden Seelenbildes inne wird; denn der Körper des Thieres und der Pflanze trägt (im Lebensprincip) einen Schatten der Seele in sich. Uns aber, der eigentlichen Seele, kommt Lust und Unlust zum leidlosen Bewußtsein, in Folge ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Körper [192]); wüßte sie ja sonst ganz das Leiden empfinden und nicht den einzelnen Theil des Körpers als den Sitz bezeichnen, worin es statt finde. Ebenso verhält sichs mit der sinnlichen Wahrnehmung [193]). Die Seele würde für sich die äußeren Gegenstände nicht wahrnehmen; es bedarf eines Dritten von diesem affizirbaren, und das ist jenes für die Form Empfängliche; die sinnlichen Wahrnehmungen selber sind nicht leidentliche Zustände, sondern Thatigkeiten [194]). Noch weniger läßt sich das Gedachtniß auf leidentliches Bewahren von Eindrücken zurückführen; es ist vielmehr eine Kraft oder ein durch Richtung auf die Ideen zur Thätigkeit zu erweckendes Vermögen, daher um so stärker, je lebhafter und anschaulicher die Ideen sich darstellen, wie beim Kinde, das die wenigen ihm zugänglichen fest ins Auge faßt [195]). Und doch eignet das Gedächtniß

192) IV, 4, 19. 286, 27 *εἶναι μὲν ἀλγηδόνα γνῶσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἐνδέλματος ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γνῶσιν ζῴου ἐνδέλματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πέλιν αὖ ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθανομένης καὶ ἀπαγγελλούσης τῷ εἰς ὃ λήγουσαι αἱ αἰσθήσεις κτλ.* c. 18, 285, 26 *ἡμῖν δὲ ἡ τούτων ἀλγηδὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ κύριον*

193) ib. c. 19 287, 9. — I, 1, 7 (187)

194) IV, 4, 23. 292, 3 *οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι, τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχήν· ἐπεὶ οὐδ' ἂν πάθοι· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι, τοῦτο δέ ἐστι τὸ τὴν μορφὴν δεξόμενον. κτλ.* — IV, 6, 1 (II, 185, 8) an dem Gesichtssinn nachgewiesen, c 2 . . *καὶ τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν. οὐκ εἰ τύποι ἄμφω, ἀλλ εἰ μὴ τύποι, μηδὲ πείσεις· ἀλλ' ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔγεισι πεφύκασιν.*

195) IV, 6, 1 . . *οὐδὲ τὰς μνήμας . . ἐροῦμεν κατοχὰς μα-*

uns, d. h. der an die Zeitform gebundenen Seele; die reine, zeitlose, Alles in Eins zusammenschauende Selbstthätigkeit des Geistes bedarf seiner nicht, an die Stelle desselben tritt die ewige Ordnung [196]). Nichts desto weniger ist das Gedächtniß eine Thätigkeit der Seele als solcher, nicht eine durch den Körper vollzogene Funktion, wie die sinnliche Wahrnehmung oder das Ernährungsvermögen; letzteres und das damit verbundene Begehrungsvermögen findet sich freilich auch nur in beseelten, d. h. belebten Wesen, gehört dem Körper am engsten verbundenen Seelentheile an und gelangt durch den höheren Seelentheil zu leidlosem Bewußtsein ([192]), wirkt jedoch nur durch den körperlichen Bestandtheil des Blutes und wird daher auf die Leber zurückgeführt; und ähnlich verhält sichs mit dem Zornmuthe (*θυμός*), welcher im Herzen seinen Sitz haben soll [197]). In der sinnlichen Wahrnehmung ist, wie wir gesehn haben, die körperliche Affektion nur die Unterlage für die Selbstthätigkeit der Seele. Das Gedächtniß dagegen ist auch von solcher Unterlage unabhängig; es hat nur zu thun mit den in der Seele sich bereits findenden Bildern; durch die körperlichen Zustände wird es viel-

---

θημάτων καὶ αἰσθήσεων εἶναι τοῦ τύπου μείναντος ἐν τῇ ψυχῇ, ὃς μηδὲ τὸ πρῶτον ἐγένετο c. 3 186, 29 *ἰσχὺς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ μνήμη . . τὴν δύναμιν δεῖ οἷον ἐπιτῆσαι καὶ ἑτοιμάσασθαι.* Das ganze Kapitel führt diese dynamische Auffassung des Gedächtnisses scharfsinnig durch.

196) IV, 4, 1. 269, 21 *οὐκ ἂν εἴη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῇδέ ποτε αὐτῷ τινι γεγενημένων . . ἀλλ' ἐστὶν ἕκαστον παρὸν* 270, 10 *τὸ δὲ πρῶτον καὶ τὸ ὕστερον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὐ χρόνῳ ὂν οὐδὲ τὴν νόησιν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου χρόνῳ ποιήσει· ἔστι γὰρ καὶ τάξει κτλ.* c. 2 270, 28 *οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῇ νοήσει, ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτὸν κτλ* vgl. c. 3 sqq. IV, 3. 25. 261, 11 und Anm. 152 176.

197) IV, 3, 26. 263, 24 *ἀλλὰ τὰ μὲν λεκτέον εἰς ψυχὴν λήγειν ὅσα διὰ σώματος, τὸ δὲ ψυχῆς εἶναι μόνης* — ib. c. 23. 259, 20. c. 28. IV, 4, 20. 285, 23 *ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζώου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον ἀκόν ψυχῆς ἔχοντα, καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἡδεσθαι δὲ . . περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστι κτλ* — IV, 3, 28

mehr gehemmt [198]). Noch weniger ist es vom Begehrungsvermögen abhängig, erinnert sich oft nicht einmal des Begehrten. In gleicher Weise ergibt sich seine Nichtabhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung; müßten ja sonst auch zwei verschiedene Gedächtnisse, eins für diese, ein andres für die Gedanken (*νοήσεις*) vorausgesetzt werden. Auch entspricht keineswegs der Schärfe der Wahrnehmungen oder auch der Gedanken die Schärfe des Gedächtnisses. Das Gedächtniß gehört vielmehr dem Vorstellungsvermögen an, setzt Bilder voraus. Der Gedanke zwar ist einfach, der Begriff aber (*ὁ λόγος*) ihn entfaltend, führt ihn dem Vorstellungsvermögen wie im Spiegel vor; daher wir auch zwar immer denken, ohne aber den Gedanken immer zu ergreifen. So haben beide Seelen, die niedere und die höhere am Gedächtniß Theil; herrscht diese, so fließen die Bilder beider in Einheit zusammen; ist Widerstreit vorhanden, so kommen auch die Bilder jener zu Tage; gleichwie ja auch die Zweiheit der Seelen erst wenn sie mit einander streiten ins Bewußtsein tritt. Je eifriger daher die Seele nach Oben strebt, um so mehr erlöschen die Bilder der Sinnenwelt, und die Erinnerung daran [199]). Auch die ethischen durch Uebung zu erlangenden Tugenden gehören, im Unterschiede von den

---

198) Ib. c. 26. 282, 23 . . *ἡ μὲν αἴσθησις οὔτω κοινὸν ἔργον λέγοιτο ἄν, ἡ δὲ μνήμη οὐκ ἀναγκάζοιτο τοῦ κοινοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς ἤδη παραδεξαμένης τὸν τύπον ἢ φυλαξάσης ἢ ἀποβαλούσης αὐτόν.* — Ib. 264, 3 *τὸ δὲ τῆς μνήμης καὶ τὸ σῶμα ἐμπόδιον ἔχει.* vgl. zum Folgenden Vacherot I, 555 sqq.

199) Ib. 28. 265, 18 *ἐκινήθη δὲ παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ ἐπιθυμοῦν οὐκ ὂν διαδόσει, οὐχ ὅστε εἰπεῖν τὴν αἴσθησιν οἷα, ἀλλ' ὅστε ἀπαρακολουθήτως παθεῖν . . . καὶ τοίνυν ἀπέλαυσε μὲν τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ ἔχει ἴχνος τοῦ γενομένου ἐντεῦθεν οὐχ ὡς μνήμην, ἀλλ' ὡς διάθεσιν καὶ πάθος.* — c. 29. Ib 266, 22 *ἡ οὐδὲν κωλύει τῷ μνημονεύοντι τὸ αἴσθημα φάντασμα εἶναι καὶ τῷ φαντασικῷ ἄλλῳ ὄντι τὴν μνήμην καὶ πιστὴν ὑπάρχειν. κτλ* — c. 30 267, 11 *ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἡ παραδοχὴ εἰς τὸ φανταστικόν.* — c. 31.

unmittelbar von der Vernunft ausgehenden, jenem Mittelwesen zwischen Körper und Seele an [200]).

So unterscheidet also Plotin zuvörderst Lebens- und Seelenthätigkeiten [201]), nicht als wenn erstere, wie die Ernährung, Fortpflanzung und Begehrung durch einen seelenlosen Körper zu Stande kommen könnten; die Spur (ἴχνος) der Seele wirkt schon in ihnen; sondern um das Bewußtsein den letzteren vorzubehalten. Dann sondert er wieder verschiedene Grade der Seelenthätigkeiten, jenachdem die Lebensthätigkeiten durch die Seele blos zum Bewußtsein erhoben werden, oder diese mit den in ihr erweckten Ideen (Begriffen) selbstthätig verkehrt [197]); zu jenen gehören, jedoch wohl nach verschiedenen Graden, das Innewerden der Lust- und Unlustempfindungen und der Sinnenfunktionen, zu diesen die Einbildungskraft, das Gedächtniß und das vermittelnde Denken [188]), deren Zusammengehörigkeit er wiederholt hervorhebt, ohne jedoch die Verschiedenheit dieser Thätigkeiten von einander außer Acht zu lassen [202]). Das vermittelnde Denken oder Schließen ist für die Seelen der Sinnenwelt die Bedingung um zur Einsicht zu gelangen; die reinen Geister bedürfen dessen nicht. Ihm liegt aber eine That des Geistes zu Grunde, auch wenn sie nicht immer zum Bewußtsein gelangt [203]). Also auch diese Thätigkeiten gehören noch der mittleren, an unsre Verkörperung gebundenen Seele an, auf

---

200) I, 1, 10 (II, 428, 10).

201) Anm. 197. vgl. I, 1, 9 (II, 427, 18) *διειλόμεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὸ ἴδιον, τῷ τὰ μὲν σωματικὸ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος, ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι . . . τὴν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν.*

202) IV, 4, 13 281, 22 *ἡ δὲ νόησις φανταστὸς χρείττων· φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τόπου καὶ νοήσεως.*

203) IV, 4, 12. 279, 25 *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν κτλ* IV, 3, 18. 253, 21 *ἐλάττωσις γάρ νοῦ εἰς οὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι.* — I, 4, 10 (II, 313, 32) *δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἐντελήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνεκπάπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος κτλ.* vgl. 9.

der in so fern unser gegenwärtiges Ich, unser Selbstbewußtsein beruht ([183]); sie vermag aber zu dem rein Geistigen (dem νοῦς) sich zu erheben, in ihm die Ideen als Normen für unser Erkennen und Handeln, zu schauen, von ihm erleuchtet zu werden, oder auch dem Sinnenleben sich hinzugeben; und auf diesem Vermögen, dem Sitze des Selbstbewußtseins ([182]), beruht die Freiheit der Selbstbestimmung[204]), die Tugend aber auf jener Erhebung zum rein Geistigen, so daß der Ausdruck, die Tugend sei herrenlos[205]), eben nur die Unveräußerlichkeit des Vermögens zu jener Erhebung aussprechen soll. Heißt es dann weiter, alles Böse sei unfreiwillig und dennoch dem der es thut zuzurechnen[206]), so wird damit hervorgehoben daß es nicht geschehn könne, wenn die Seele zu völliger Selbstbestimmung und damit zur Erhebung ins Gebiet des Intelligibelen gelange; der Mangel dieser Erhebung sei als Schuld zuzurechnen, d. h. ein Mangel an der wahren Freiheit, die in der Erhebung zu jenem höheren Gebiete bestehe. Ich kann hierin keinen Widerspruch sehn, sondern nur Anbahnung eines Weges zur Lösung des Problems von der Freiheit durch Unterscheidung der zwei großen Sphären, für deren je eine wir uns in unsren Wollungen durchgängig bestimmen. Doch wird ferner behauptet, die Freiheit, obgleich herrenlos, sei mit ihren Werken in die Weltordnung verwebt, da auch was hier geschieht (τὰ τῇδε) von dem Göttlicheren im All abhängig sei[207]). Hier trifft Plotin mit dem fa-

---

204) II, 9, 2. vgl. Anm. 183.

205) ob. S. 355 u. Anm. 207.

206) I, 8, 5 (II, 393, 9) ἃ δ' ἂν ἀνθρώπους κατάσχῃ (κακά), κατέχειν οὐχ ἑκόντας κτλ. III, 1, 9. 43, 15 λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα παθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ (ἡ ψυχή), ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον κτλ. vgl. c. 10. III, 2, 10 (II, 331, 28). VI, 8, 3 (II, 149, 29).

207) IV, 4, 39. 315, 19 ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· συνυφαίνεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει κτλ. Im Folgenden habe ich im Texte mich von den plotinischen Worten entfernt, aber, wie ich hoffe, den Sinn festgehalten. vgl. III, 2, 17 (II, 339). Den stoischen Fatalismus bekämpft Plotin häufiger, namentlich III, 1, 4. 37, 29 (Anm. 180).

taliſtiſchen Determinismus der Stoiker, den er aufs entſchiedenſte zurückweiſt, zuſammen, entfernt ſich aber ſogleich von ihm durch die nähere Beſtimmung, daß die Weltordnung nicht auf beſamende, phyſiſch auf und noch einander wirkende, ſondern auf begriffliche von der Zeitfolge unabhängige harmoniſche Verhältniſſe zurückgeführt werden müſſe[202]). Sein Determinismus iſt kein von der Vorausſetzung eines nothwendigen phyſiſchen Ineinandergreifens von Urſachen und Wirkungen, ſondern ein von der Ueberzeugung abhängiger, daß das Reich der Geiſter in durchgängigem harmoniſchem, durch die göttliche oberſte Einheit bedingtem Einklang ſtehe und von ihm wiederum die Welt der Erſcheinungen abhängig ſei. Aber die einzelnen Geiſter ſollen ſelbſtthätig ſich aus und durch ſich ſelber entwickeln, daher auch ihr Herabſinken in die Sinnenwelt einerſeits auf freie Selbſtbeſtimmung, andererſeits auf die Beſtimmtheit ihrer Natur und göttliche Fügung zurückgeführt wird[203]). Plotin verhält ſich ähnlich zu den Stoikern wie Leibniz zu den Spinoziſten; beide ſetzen einem mit eiſerner Nothwendigkeit Veränderungen wie Einzelweſen erzeugenden und verſchlingenden Naturreiche ein Reich individueller ſelbſtthätiger, wenngleich vom oberſten Princip abhängiger Geiſter entgegen.

14. Hat der Menſch urſprünglich der reinen Geiſterwelt angehört und wirkt in ſeiner Seele noch fortwährend der unzeitliche Geiſt, ſo kann die Unſterblichkeit derſelben nicht zweifelhaft ſein, und Plotinus konnte in ſeiner Abhandlung von der Unſterblichkeit der Seele (IV, 7), einer ſeiner früheſten, ſich begnügen die platoniſche Beweisführung für dieſelbe in Einklang mit den ihm eigenthümlichen Ueberzeugungen zu ſetzen, ohne im Weſentlichen von ihr ſich zu entfernen. In ſelbſtändiger Weiſe widerlegt er zuerſt die verſchiedenen Verſuche die Seele als Lebensprincip auf theilbare körperliche Beſtandtheile, oder auf Atome (c. 2. 3), oder ſtoiſch auf den Hauch und intelligibeles Feuer (πῦρ νοερόν, c. 4), oder auf Wollungen oder Verhältniſſe (προαιρέσεις, λόγοι, c. 5) zurückzuführen, und hebt gegen alle materialiſtiſchen Theorien die Nothwendigkeit

203) vgl Anm. 178 f.

hervor, der sinnlichen Wahrnehmung und nach entschiedener dem Denken und sittlichen Handeln eine zu Grunde liegende untheilbare Einheit vorauszusetzen und zeigt daß diese weder in einer Harmonie der organischen Funktionen noch in der peripatetischen Entelechie sich finden könne (c. 6—8), vielmehr nur in einer an sich seienden ewigen Wesenheit (c. 9). In einer andren Stelle beweist er aus der Natur des Stoffes daß in ihm nicht das Seiende und der Grund selbst nur der sinnlichen Wahrnehmung sich finden könne[209]). Dann wird nach der Voraussetzung, die Natur jeglichen Dinges oder Wesens müsse aus dem reinen Sein desselben erkannt werden[210]), gezeigt daß die Seele so weit sie über die Gemeinschaft mit dem Körper sich erhebe, der göttlichen und ewigen Natur verwandt sei (*συγγενής*), mit Anlehnung an die platonische Ideenlehre (c. 10). Damit ist denn ihre Unsterblichkeit entschieden (c. 11. 12). Die Fragen, wie sie sich verkörpern und wie sichs mit den Lebensprincipen der Thiere verhalte, die er ja gleichfalls auf die Weltseele zurückführte, werden hier nur kurz berührt (13. 14), und ebenso zum Schluß der Glaube an die Fortdauer und Fortwirkung der Geister verstorbener Menschen (c. 15, *ἐκ τῆς ἱστορίας*). Das wahre Erwachen ist ihm die wahre Auferstehung vom Körper, nicht mit dem Körper[211]), wohl aber soll sie, wenn zur Wiedererhebung ins Gebiet des Uebersinnlichen noch nicht gereinigt genug, von neuem sich verkörpern, und zwar nach Maßgabe des aus ihrer Beschaffenheit hervorgehenden inneren Zuges. So soll die vom thierischen Triebe beherrschte Seele, je nach der besonderen Bestimmtheit derselben, in diesem oder jenem thierischen Leben oder auch als Pflanze in die Sinnenwelt zurückkehren, die bessere mit menschli-

209) IV, 6, 5. 215, 22 *ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι τεθειμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν αἰσθητῶν μαρτυρίᾳ καὶ τοῖς διὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσμασι πίστιν τῆς ἀληθείας λαμβάνουσι κτλ.*

210) IV, 7, 10. 30, 12 *δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα*

211) III, 6, 6. 215, 29 *ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀγάστασις* — gegen das christliche Dogma.

chem Leibe und auch wiederum, zunächst nach dem Gesetze der Wiedervergeltung, in diese oder jene Schicht des menschlichen Daseins, die reinere Seele in den Himmel zu diesem oder jenem Gestirn übergehn, die reinste zu der überhimmlischen Heimath zurückkehren[212]). Nur flüchtig berühren wir dieses Mittelgebiet zwischen träumender Dichtung und wachem Denken, welchem letzteren lediglich die sittlichen Beziehungen in der Lehre von der Seelenwanderung angehören. Eben so übergehn wir was Plotin im Vorbeigehn von Zwischenzuständen sagt, die zu qualvoller Bestrafung maßloser Schlechtigkeit dienen sollen[216]). Nur der völliger Entsinnlichung der Seele und Rückkehr in das Reich der Geister, kann Sonderung des niederen, dann wiederum in die Weltseele aufgehenden Theiles, von dem höheren, dem Geiste, eintreten; bis dahin muß jenes diesem anhängen und an ihm, dem Sinnenwesen, Strafe und Läuterung sich vollziehn; sündigen und der Läuterung bedürftig sein kann ja nur das zusammengesetzte Seelenwesen, nicht der Geist[214]); nur jenem daher auch eine, wenngleich abgeschwächte Erinnerung an das vorangegangene Dasein zukommen, nicht diesem[215]).

212) s. das hierher Gehörige bei Zeller 738 ff.

213) s. Zeller 802, 1.

214) I, 1, 12 (II, 429, 4) *ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος ἓν ἁπλοῦν πάντη ἐτίθετο τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι λέγων, ὁ δ' ἁμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο φυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη κτλ.* I, 18 *ἡ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος.* Eine solche Sonderung liegt auch dem Mythus vom Herakles zu Grunde, dessen Idol im Hades, er selber unter den Göttern weilen solle (vgl. IV, 8 27. 264, 17). ib. c. 10. 428, 9 *ὅταν αὖτη ταυτάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε συνεπομένη.* vgl. IV, 7, 14. 33, 16.

215) IV, 3, 25. 260, 30 *περὶ δὲ μνήμης, εἰ αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς τῶνδε τῶν τόπων ἐξελθούσαις μνημονεύειν ὑπάρχει, ἢ ταῖς μέν, ταῖς δ' οὔ, καὶ πάντων ἢ τινῶν καὶ εἰ μνημονεύουσιν ἀεὶ ἢ ἐπί τινα χρόνον τὸν ἐγγὺς τῆς ἀφόδου, ζητεῖν ὁμοίως ἄξιον.* Diese Untersuchung setzt

15. Plotinus' Ethik iſt ſo verwebt in ſein ganzes Lehrgebäude, daß eine beſondere ausführliche Darſtellung derſelben für ihn ein nur untergeordnetes Intereſſe haben konnte, zumal er den Verhältniſſen unſres gegenwärtigen Lebens nur in dem Maße Werth beilegen konnte, in welchem ſie die Entſinnlichung und damit die Rückkehr zur Geiſterwelt vorzubereiten geeignet. Doch hat er einer Grundlegung der Ethik zwei Abhandlungen über den Begriff der Glückſeligkeit (I, 4 u. 5) gewidmet. Bezeichnend daß die frühere derſelben (I, 5) ſich darauf beſchränkt die Unabhängigkeit der Glückſeligkeit von der Zeitdauer nachzuweiſen; ſo hatte denn die ſpätere den auf die Weiſe gewonnenen Begriff nur gegen abweichende Annahmen feſtzuſtellen. Wir beginnen jedoch mit dieſer wenn auch ſpäter hinzugefügten Vorhalle. Zur ſchönen Lebensführung (εὐζωΐα) genügt nicht was uns mit den Thieren oder Pflanzen gemein iſt, wie Wohlempfindung (εὐπάθεια) und Vollbringung des geeigneten Werkes. So aber verhält ſichs, wenn Luſt oder Unerſchütterlichkeit (ἀταραξία) oder naturgemäßes Leben als Endzweck geſetzt wird (I, 4, 1). Soll er in irgend einer Affektion (πάθος) ſich finden, ſo muß zu dem Luſtgefühl das Bewußtſein hinzukommen, daß darin das Gute beſtehe, und daß werden wir nicht durch den Sinn, ſondern durch ein andres höheres Vermögen inne[216]). Sucht man den Endzweck im vernünftigen Leben (λογικὴ ζωή), ſo ſetzt man die Vernunft als Mittel (ὄπουργός), nicht als das an ſich Anzuſtrebende (c. 2), d. h. als eine Beſchaffenheit, während man das vernünftige Leben als das Subjekt (ὑποκείμενον) betrachtet. Nur dem vollkommen Lebenden kommt Glückſeligkeit zu; das vollkommne, d. h. wahrhafte und wirkliche Leben

---

ſich, in Verbindung mit der allgemeineren über das Gedächtniß, durch die letzten Kapitel dieſes und die fünf erſten des folgenden Buches. Die Ergebniſſe derſelben laſſen ſich aus den vorangegangenen Erörterungen (S. 363 ff) folgern.

216) I, 4, 2 (II, 304, 14) ἀλλ' εἰ ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν, οὐκ αἰσθήσεως τοῦτο ἔργον ἤδη, ἀλλ' ἑτέρας μείζονος ἢ καὶ αἰσθησιν δυνάμεως

aber gehört der intelligibelen (νοερά) Natur an[217]) (c. 3). Er selber, der Glückselige, ist sich das Gute, welches er besitzt, das Jenseitige ist ihm Grund davon[218]), und so kann er nicht durch irgend welche widrige Fügungen an der Glückseligkeit verkürzt werden (c. 4). Jedoch muß das glückselige Leben gewollt werden, und das sind nicht priamische Schicksale. Freilich fügt sich dem Leben der Menschen Widerwärtiges an; suchen wir denn die Glückseligkeit in dem Ganzen der Erlebnisse, nicht in einem Theile (c. 5)[219]). Die (ganze) Glückseligkeit aber besteht in dem Besitz des wahrhaften Guts; dieses ist ein Einiges, nicht eine Mehrheit, und das Leben, worauf der Wille wahrhaft gerichtet ist (ὁ βουλητὸς ὄντως βίος); den Uebeln weichen wir nur aus, und das ist nicht ein Gewolltes (βουλητόν); eher könnte man sagen gewollt werde eines solchen Ausweichens nicht zu bedürfen. Mag man was, wenn es vorhanden ist, wie Gesundheit, nicht anzieht und die Glückseligkeit nicht vermehrt, sondern nur erstrebt wird, wenn das Gegentheil, wie Krankheit, vorhanden ist, als Nothwendiges, nur nicht als ein Gut bezeichnen; der Endzweck muß unvermindert (ἀκέραιον) festgehalten werden, auch wenn solche vermeintliche Lebensgüter fehlen und ihr Gegentheil vorhanden ist (c. 6). Jene begehrt man nicht als erhöhten sie die Glückseligkeit, sondern nur in Bezug auf das Dasein (πρὸς τὸ εἶναι), und bestimmten sie die Glückseligkeit, so wäre sie eine jeden Augenblick wechselnde. Oder, sagt man, nur von großen Schicksalen sei Besitz der Glückseligkeit oder ihr Verlust abhängig, was kann da von menschlichen Fügungen für den groß sein, der zu dem über alles Menschliche Erhabenen sich erhoben hat[220])

---

217) ib. c. 3. 306, 17 μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι κτλ. l. 25 ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει κτλ.

218) c. 4. 307, 20 ἢ αὐτὸς αὑτῷ (τὸ ἀγαθόν) ὅπερ ἔχει· τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλως ἀγαθὸν αὑτῷ παρὸν ἄλλως.

219) c. 5. 308, 27 ἀνθρώπως δὲ προσθήκην τοῦ χείρονος λαβοῦσι περὶ ὅλον χρὴ τὸ γενόμενον τὸ εὔδαιμον ζητεῖν, ἀλλὰ μὴ περὶ μέρος

220) c. 7. 310, 21 τί δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν

und überzeugt ist daß der Tod besser sei als das Leben im Körper. Wir folgen der weiteren Durchführung nicht (c. 7 ff.) und heben nur einige Punkte hervor, in welchen Plotins Anschauungsweise am eigenthümlichsten sich ausspricht. Fragt man, wie sichs mit solchen verhalte, deren Bewußtsein durch Krankheit oder magische Künste verdunkelt werde, so antwortet er, wie sollten sie nicht glücklich bleiben, da ja auch im Schlafe der Edle edel bleibt, und eben so gesund und schön, wer so zu sein nicht wahrnimmt; ist ja die Vernunft und die Weisheit nichts Angethanes (ἐπακτόν), sondern besteht in der durch Schlaf oder Unterbrechung des Selbstbewußtseins nicht aufzuhebenden Wesenheit[221]); ihre dem Schlafe nicht unterworfene Kraftthätigkeit wirkt auch dann in ihm, wenn er ihrer nicht inne wird; dazu bleibt sie ihm nicht ganz, sondern nur theilweise verborgen (c. 9). Wie sollte auch der Geist und die auf ihn gerichtete Seele nicht wirken, da ihr Werk aller Wahrnehmung und überhaupt dem Ergreifen (ἀντιλήψις) vorangeht, und in ihm Denken und Sein zusammenfällt[222]). Ist die Harmonie des Körpers gestört, so denkt der Geist und Verstand (διάνοια) ohne Bild und Vorstellungsvermögen; ja, ohne dieses Gefolge (παρακολουθήσεις) sind ihre Thätigkeiten reiner und lebendiger; das Leben ist dann nicht eingetaucht in die Wahrnehmung und das Aeußere, sondern ganz in sich selber zusammengedrängt[223]) (c. 10. 11), und die ihm eigenen, nicht der Bewegung und dem Werden unterworfenen Güter trägt er in sich. Stets heiter ist daher

---

μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀνυβρίστου πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἀπάντων τούτων, κτλ.

221) c. 9. 313, 14 εἰ δ' ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπόλοιτο δὲ αὕτη ἡ οὐσία ἐν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ.

222) c. 10. 313, 32 δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι.

223) ib. 314, 25 ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αἰτιᾶς τὰς ἐνεργείας, αἷς παρακολουθοῦσι, ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν . . ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.

der Edle und seine ruhige und liebliche Stimmung (διάθεσις) durch keins der sogenannten Uebel zu erschüttern, seine Thätigkeit durch keine Fügungen zu hemmen; die höchste Aufgabe (μάθημα), die Anschauung des Guten, ist ihm stets zur Hand, auch in dem Stiere des Phalaris; ein Andres ist was da schmerzt, ein Andres das mit oder in sich Sein, welchem nimmer die Schauung des Guten fehlen wird[224]) (c. 13). Die die Abhandlung beschließenden Betrachtungen über das Verhalten des Weisen in den Widerwärtigkeiten des Lebens (c. 14—16) sind Folgerungen aus dem Bisherigen. Besteht die Glückseligkeit in dem guten (vollkommnen) Leben, mithin im Seienden, so läßt sie sich nicht nach Zeit, sondern nach Ewigkeit ermessen[225]), nicht das Seiende durch das Nichtseiende; nach Zeit gemessen, würde sie nimmer vollkommen sein (I, 5, 1. 2—7). Auch die wahre Lust, die an ungehinderter Kraftthätigkeit, bezieht sich doch immer auf das Gegenwärtige allein, nicht auf Vergangenes (c. 4), und soll die Glückseligkeit durch Uebergang zu größerer Tugend wachsen, so war sie vorher noch nicht vorhanden (c. 6); aber sollte sie durch den in die Gegenwart hinüberreichenden Reichthum an Erinnerungen zunehmen, so könnte doch nur von Erinnerungen an frühere Vernunftthätigkeit oder an früheres Schönes, nicht an früheren Genuß, die Rede sein; und dann wäre vorher Vernunftthätigkeit nicht vorhanden gewesen oder es fände in der Gegenwart Mangel an Schönem statt, der durch Erinnerung an das Vergangene auszufüllen wäre (c. 8. 9). Oder soll endlich die langwährende Glückseligkeit durch die Menge der schönen Handlungen den Vorrang vor der kurz dauernden gewinnen, so ist zu bedenken, daß nicht in den Handlungen die Glückseligkeit besteht und daß nicht die Handlungen durch sich dieselbe gewähren,

---

224) c. 13. 316, 10 ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ συνὸν ἀνιᾷ, ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῇ, οὐκ ἀποκλείεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας.

225) I, 5, 7 (II, 90, 12) εἴπερ οὖν τὸ εὐδαιμονεῖν κατὰ ζωὴν ἀγαθήν, δηλονότι κατὰ τὴν τοῦ ὄντος αὐτὴν ἑστὸν ζωήν· οὔτε γὰρ ἀρίστη οὔτε ἥδε ἀριθμητέα χρόνῳ, ἀλλ' αἰῶνι.

sondern die Gesinnungen (διαθέσεις), aus denen sie hervorgehn; denn die Kraftthätigkeit der Seele und die Glückseligkeit bestehn in der Vernunftthätigkeit (φρονῆσαι) und ihrer Wirksamkeit in sich selber [226]).

Und wie gelangen wir zu solcher Ueberwindung aller Uebel, zu dem in sich, d. h. im von ihnen unerreichbaren Geiste leben? durch Reinigung nicht des Geistes selber, der der Reinigung nicht bedarf, sondern des Geistes von Allem, was sich ihm durch Gemeinschaft mit dem Körper befleckend angesetzt hat, mußte Plotinus antworten. Doch unterscheidet er in der hierher gehörigen Abhandlung (I, 2) zwei verschiedene Grade der Erhebung zu jenem Endziel und daher zwei Arten der Tugenden als der dazu erforderlichen Mittel. Die politischen Tugenden sollen, je nach der besonderen Bestimmtheit ihrer vier Richtungen, die Begierden und Affekte begrenzen und ermäßigen und damit uns von falschen Vorstellungen befreien [227]). Schon dadurch wird Verähnlichung Gottes angebahnt, wenngleich solche Tugenden nur der Seele, nicht dem Geiste, geschweige denn der Gottheit, eigaen können (c. 3). Ja, an sich ist auch die Seele nicht befleckt, also nicht der Reinigung bedürftig, und Reinigung ist jede Tugend [228]). Die Tugenden sollen reinigend wirken und das Gute zurücklassen; das Gute, nicht das unbedingte, sondern das Gute der Seele, besteht in der Schauung, der Belebung des Bildes des Geschauten und der Annäherung desselben an die Wahrheit (an das wahre Urbild), so daß der Geist der Seele nicht mehr fremdartig (ἀλλότριος) ist und

226) ib. c. 10. 61, 30 ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡσὶ ἐνεργῆσαι καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως

227) I, 2, 3. 151, 8 εἰη ὂν ἀγαθὴ (ἡ ψυχὴ) καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι (τῷ σώματι), ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ· ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν μήτε ὁμοπαθῆς εἰη· ὅπερ ἐστὶ συμφρονεῖν μήτε φοβεῖσθαι ἐφιστομένη τοῦ σώματος· ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι· ἥγητο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὸ δὲ μὴ ἀντιτείνον· δικαιοσύνη δ' ἂν εἰη τοῦτο vgl. c. 1. 148, 17.

228) III, 6, 5. 212, 24. 32. I, 1, 6. 8, 1. I, 2, 3. 151, 1.

auf ſich ſelber ſchaut (c. 4). Durch dieſe Nähe (γειτόνησις) des Geiſtes werden die ſinnlichen Triebe überwunden (c. 5). Doch unſer Sehnen (σπουδή) iſt nicht blos frei von Sünde (ἁμαρτία), ſondern Gott gleich zu werden. Da erhebt ſich die Weisheit zur Anſchauung deſſen was der Geiſt durch unmittelbare Berührung (ἁφαφή) beſitzt; was in dieſem nicht Tugend, ſondern ihr Urbild (παράδειγμα) iſt, wird in der Seele zur Tugend; die Gerechtigkeit wird zu dem keine Mannichfaltigkeit von Theilen vorausſetzenden, das Subjekt auf ſich ſelber beziehenden Selbſthandeln (οἰκειοπραγία), Mäßigung zur inneren Wendung (στροφή) zum Geiſte, die Tapferkeit zu der vermittelſt der Verähnlichung mit dem über Affekte Erhabenen erreichten Affektloſigkeit (ἀπάθεια) (c. 6). So folgen die Tugenden der Seele einander wie ihre Urbilder im Geiſte (c. 7). Die gereinigte Seele ſoll ganz Idee (εἶδος), Begriff, körperlos, geiſtig (νοερά) und ganz Gottes werden; denn Gottes wird ſie, indem ſie ſelber ſchön aber gut geworden das Schöne ſchaut, wie ja das Auge, wäre es nicht ſonnenhell, die Sonne nicht zu ſehn vermöchte[229]).

16. Mochte Plotin in den Beſtimmungen ſeiner Ethik auch hin und wieder zuſammentreffen mit den Stoikern, in der Hauptſache entfernt er ſich von ihnen, nicht blos weil er den Begriff nicht gleich ihnen überſpannt, die ſinnlichen Triebe nicht ausrotten, vielmehr nur ordnen und beſchränken will, ſondern vorzüglich, weil er den Endzweck obgleich poſitiver faßt und anerkennt daß auch unſer Sinnenleben uns Mittel gewähre uns ihm anzuwähren. Gleichwie Ariſtoteles hebt er hervor, daß die Sinne auch zu einer über die Lebensbedürfniſſe hinausgehenden Erkenntniß uns führen. An die Stelle des Einklangs mit der Natur ſetzt er die Hinaufläuterung zu dem urſprünglichen rein geiſtigen Leben — einen Begriff der der Stoa fehlte — und in der Sinnenwelt will er die Spuren der ihr zu Grunde liegenden, wie ſehr auch verdunkelten, ewigen

---

229) I, 1, 6. 8, 14. — ib. c. 9. 12, 18 *οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη*

Ideen zur Bestimmtheit des Bewußtseins erheben; das Innewerden derselben soll dem inneren Lauterungsproceß sich förderlich erweisen. Plotin ist lebhaft ergriffen von der Schönheit der Welt; schon seine erste Abhandlung ist der Begriffsbestimmung der Schönheit gewidmet und will das ihren verschiedenen Arten Gemeinsame ermitteln[230]). Die gewöhnliche Erklärung, die Schönheit der Körper bestehe in der Symmetrie ihrer Theile unter einander und im Verhältniß zum Ganzen, kann ihm nicht genügen; das Schöne findet sich ja auch in dem Einfachen, den Farben, dem Sonnenlicht, dem Blitze, dem Golde, den einzelnen Tönen, reicht weit über die sinnliche Wahrnehmung hinaus und in das Gebiet der Handlungen, der Seele, der Tugenden, der Begriffe und Wissenschaften hinüber (I, 6, 1). Was zieht in der Körperwelt gleich bei'm ersten Wurf (βολῇ τῇ πρώτῃ) — in der unmittelbaren Anschauung — die es wahrnehmende Seele als schön an, was stößt sie als häßlich ab? Es zieht sie doch wohl an das Innewerden der Theilnahme an der Idee (μετοχὴ εἴδους) und dem göttlichen Begriff; es stößt sie ab der Mangel derselben, sei es der gänzliche Mangel oder die Nichtbewältigung des Stoffes durch die Idee, und darauf beruht auch die in der Uebereinstimmung der Theile hervortretende Schönheit (c. 2). Die Seele urtheilt, indem sie das Geschaute auf die Idee in ihr zurückführt (συναρμόττουσα) und sich ihrer als eines sicheren Kanons bedient ([183]). So ist die das Dunkel des Stoffes bewältigende Farbe schön durch die Inwesenheit des unkörperlichen Idee seienden Lichts, und das Feuer schön weil es im Vergleich mit den andren Elementen die Stelle der Idee vertritt. So veranlassen auch die verborgenen Harmonieen in den Tönen, welche die erscheinenden hervorrufen, die Seele zum Verständniß des Schönen (c. 3). Auch in der Natur ist der Begriff der Schönheit als Urbild (ἀρχέτυπος) der Schönheit der Körper, aber

---

230) IV, 4, 23. 291, 5 ἔστι γὰρ καὶ παρὰ τὴν χρείαν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἴδησίς τις οὐκ ἄμουσος — vgl. Ed. Müller's Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten II, 312 ff. und Brenning, die Lehre vom Schönen bei Plotin. Göttingen 1864.

ſchöner dieſer Begriff in der Seele, und von ihm auch der in der Natur abhängig [231]). Mit größerer Freude noch und größerem Staunen und Aufſchrecken werden von dem Höheren, dem Schönen der Handlungen und Tugenden, ergriffen die es zu ſchauen vermögen, denn ſchon berühren ſie das Wahrhafte (das Seiende). In noch geſteigerten, faſt dithyrambiſchen Ausdrücken ſchildert Plotin das Entzücken, mit welchem es geſchaut wird (c. 4. 5). Aber auch in ſeiner Abhandlung vom intelligibelen Schönen (V, 8) geht er von der Schönheit der Sinnenwelt aus, welche nur in den Stoff eingetaucht die Ideen in ſich trage, und veranſchaulicht an der künſtleriſchen Thätigkeit, wie das Schönſte in ihr die dem Kunſtwerke zu Grunde liegende, nie völlig in der Erſcheinung verwirklichte Idee ſei, die urſprüngliche, das Mannichfaltige erzeugende, nicht es zuſammenſetzende, Einheit [232]). In der Schönheit wird das wahrhaft Seiende ergriffen [233]); ſeiner beraubt gibt es nichts Schönes; je deutlicher und reiner das Seiende, d. h. die Idee, erblickt wird, um ſo höher die Schönheit; und daher ſteht die geiſtige Schönheit (*τὰ προσωτέρω καλά*, c. 4) unvergleichlich höher als die körperliche, nicht blos weil dieſe den Stoff nimmer völlig zu durchdringen vermag und immer nur an der Schönheit Theil hat, jene an ſich ſchön iſt [234]) und in der Schönheit die Natur des Geiſtigen beſteht, ſondern auch weil die Seele, befreit von Begierden, in ihr den gottgleichen Geiſt hervorleuchten ſieht [235]). So

231) V, 8, 3 (II, 4, 9). vgl. c. 5 pr.

232) V, 8, 5 (II, 7, 17) *ἀλλ' ὁ τεχνίτης πάλιν αὖ εἰς σοφίαν φυσικὴν ἔρχεται, καθ' ἣν γεγέννηται, οὐκέτι συντεθεῖσαν ἐκ θεωρημάτων, ἀλλ' ὅλην ἓν τι, οὐ τὴν συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἕν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλωμένην εἰς πλῆθος ἐξ ἑνός.* vgl. c. 1. 2.

233) V, 8, 9 12, 21 *ποῦ γὰρ ἔν ἐξῃ τὸ καλὸν ὑποστερηθὲν τοῦ εἶναι; κτλ.*

234) I, 6, 1. 1, 12 *τὸ μὲν γὰρ οὐ πορ' αὐτῶν τῶν ὑποκειμένων καλά, οἷον τὰ σώματα, ἀλλὰ μεθέξει, τὰ δὲ κάλλη αὐτά, ὥσπερ ἀρετὴς ἡ φύσις.* vgl. p. 2, 29 c. 2 3, 17.

235) ib. c. 5. 7, 28 *ψυχὴ σωφθεῖσα μὲν ἐπιθυμιῶν — ib. 6, 19 ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις (ὅταν ἴδητε) . . τὸν θεοειδῆ νοῦν ἐπιλάμποντα.*

soll denn das Schöne zu stufenweis fortschreitender Erhebung der Seele, und damit zur Reinigung derselben uns dienen; es soll schon die körperliche Schönheit, die theils den einzelnen Bestandtheilen theils ihrer einheitlichen Verbindung zu Grunde liegende Idee in uns wecken [236]), die höhere geistige, nicht mehr eines sinnlichen Substrats bedürftige Schönheit [237]) in uns selber und auf das Edelste und wahrhaft Seiende, den Geist, uns zurückführen und endlich über ihn hinaus zu dem Grunde alles Seins und aller Schönheit uns erheben [238]). Wir vermissen allerdings bei Plotinus feste begriffliche Bestimmungen der Schönheit, in ihrem Unterschiede vom Seienden und vom Guten; auch das subjektive Vermögen, vermittelst dessen wir ihrer inne werden, findet sich nur angedeutet, als lichtvolle unmittelbar das Schöne ergreifende Phantasie und als eine von den einwohnenden Ideen geleitete Nachprüfung [239]). Er

---

c. 2 extr. οὕτω δὴ τὸ καλὸν σῶμα γίγνεται λόγου ἀπὸ θεῶν γίγνοντος κοινωνίᾳ.

236) Ib. c. 2. 3, 16.

237) V, 8, 4 (II, 5, 91) καὶ τὸ καλὸν καλόν, ὅτι μὴ ἐν τῷ καλῷ. vgl. I, 6, 9. 12, 27.

238) Ib. c 5. 6, 9 συλλεξάμενοι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν σωμάτων. Ib. 7, 28 αὐτῷ δὲ συνὼν μόνῳ vgl c. 8. 10, 18. c. 9. 11, 19. c. 6. 8, 11 οὐ φορᾶται δὲ τοῦτο τὸ χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος). I. 14 γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ . . . ὅλη τοῦ θείου . . ψυχὴ ὀναχθεῖσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἐστι καλὸν . . . ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχή, . . ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ c. 7. 9, 11 ἕως ὃν τις παρελθὼν ἐν τῇ ὀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν, καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἤρτηται κτλ vgl. I 27. — c. 8. 10, 311 φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα κτλ. vgl. V, 8, 1 (II, 1). c. 5. 7, 23. c. 11. 14, 27.

239) V, 8, 9. 11, 20 ἔστω οὖν ἐν τῇ ψυχῇ φαντεινή τις φαντασία σφαῖραν ἔχουσα πάντο ἐν αὐτῇ κτλ. I, 6, 3 4, 3 γινώσκει δὲ αὐτὸ ἡ ἐν' αὐτὸ δύναμις τεταγμένη, ἧς οὐδὲν κυριώτερον εἰς κρίσιν τῶν ἑαυτῆς, ὅταν καὶ ἡ ἄλλη συνεπικρίνῃ ψυχὴ τάχα δὲ καὶ αὐτὴ λέγει συναρμόττουσα τῷ παρ' αὐτῇ εἴδει κἀκείνῳ πρὸς τὴν κρίσιν χρωμένη ὥσπερ κανόνι τοῦ εὐθέος Mit Brennings die erste Stelle außer Acht lassenden Erklärung der zweiten Stelle (a. a. O. S. 16, 1) bin ich nicht einverstanden.

hat die Anfänge einer Philosophie des Schönen und der Kunst, die sich bereits bei Plato und mehr noch bei Aristoteles finden, nicht weiter verfolgt; sein Blick ist ausschließlich auf die durch das Schöne zu vermittelnde Läuterung und Erhebung der Seele gerichtet. Die unmittelbare Beziehung der Liebe zum Schönen aber konnte der Platoniker nicht außer Acht lassen. Schon in jenen Büchern wird sie wiederholt hervorgehoben und dann, mit Anschluß an das platonische Gastmahl, in einer eigenen Abhandlung (III, 5) weiter verfolgt. Entsprechend der Unterscheidung einer sinnlich wahrnehmbaren und einer nur geistig ergreifbaren Schönheit, unterscheidet er auch eine zwiefache Richtung der Liebe, beide auf ein Streben nach dem Schönen, Verwandtschaft mit ihm und begriffloses Verständniß desselben (*ἄλογος σύντασις*) gegründet[240]). Die höhere Liebe wird auf die himmlische Aphrodite, d. h. die göttliche Seele, den reinen Ausfluß des Geistes oder Kronos, und Mutter des stets in Betrachtung des Schönen begriffenen aus jener Betrachtung (*θεασις*) selber geborenen Eros, die zweite Liebe auf die durch das All verbreitete, schon mit dem Stoff in Beziehung stehende Seele und den aus dem Verlangen (*ὄρεξις*) gezeugten Eros zurückgeführt[241]). Wie aber die Einzelseelen aus der Weltseele stammten, so sollen auch aus der einigen Aphrodite viele andre Aphroditen ausgeflossen sein und in der Welt als Dämonen den Einzelseelen, ja nach der besonderen Bestimmtheit derselben, innwohnen, um sie als Kraftthätigkeiten der Seele zu der Natur des Guten hinauf zu führen. Es folgt die bekannte, von der neuplatonischen Schule viel bewunderte Auslegung des platonischen Mythus[242]).

---

240) III, 5, 1 (II, 375, 20 sqq). VI, 9, 9. 91. 15 *ὁ ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος*.

241) III, 5, 2. 3. VI, 9, 9. 91, 19 *καὶ γάρ ἐστιν ἐκεῖ Ἀφροδίτη οὐρανία· ἐνταῦθα δὲ γίνεται πάνδημος οἷον ἑταιριστεῖσα*.

242) III, 5, 4 (II, 380, 26) *οἰστέα δὲ χρὴ καὶ Ἀφροδίτας ἐν τῷ ὅλῳ πολλάς, δαίμονας ἐν αὐτῷ γενομένας μετ' Ἔρωτος, ζωίσας ἐξ Ἀφροδίτης τινὸς ὅλης*. — ib. c. 4 pr. und p 380, 31. — ib. c. 5 sqq. vgl. VI, 8, 8. 90.

17. In der Abhandlung über die Dialektik (I, 3. 155) unterscheidet Plotin drei Stufen der allmähligen Läuterung und Erhebung der Seele. Der Musiker, leicht erregbar und leidenschaftlich vom Schönen angezogen, jedoch der eignen (spontanen) Bewegung noch nicht fähig, soll von den sinnlich wahrnehmbaren Tönen, Rhythmen und Formen angezogen, allmählig vom Stofflichen absehend, zu der Schönheit an ihnen und der intelligibelen Harmonie sich erheben; der Erotiker das Bild der Schönheit schon in sich tragen und von der Schönheit des einzelnen Körpers zu dem zu Grunde liegenden allgemeinen Begriff, dann zu der geistigen Schönheit bis zum Geist und dem Seienden übergeleitet werden; der philosophisch gesinnte, ohne der Abstraktion (χώρισις) vom sinnlich Gegebenen zu bedürfen, von der Mathematik zur Dialektik aufsteigen (c. 1—3). Sie soll, enthoben der Täuschung durch das sinnlich Wahrnehmbare, im Intelligibelen sich bewegen und nicht ruhen bis sie das ganze Gebiet desselben ermessen hat und durch Analyse wiederum zu dem Ausgangspunkte gelangt ist (c. 3). Die (evidenten) Ausgangspunkte (ἀρχάς) gewährt ihr der Geist und von ihnen vermag sie durch Zusammensetzung und Theilung (Synthesis und Analysis) zum vollkommnen Geist zu gelangen, der als Vernunftthätigkeit (νόησις) auf das Seiende, als Geist (im engeren Sinne) auf das über das Seiende hinaus liegende sich bezieht. Zwar fällt die Dialektik nicht mit der Philosophie zusammen, ist jedoch der vorzüglichere Theil derselben, nicht blos ihr Werkzeug (ὄργανον), da in ihr nicht um abstrakte Sätze (θεωρήματα) und Richtmaße (κανόνες), sondern um Dinge sichs handelt und sie das Seiende zum Substrat (ὕλη) hat. Das Wahre wissend weiß sie was man Vordersatz nennt und überhaupt die Bewegungen der Seele, ohne auf die (formal) logischen Untersuchungen Werth zu legen (c. 5). Die Philosophie erforscht auch die Natur, indem sie von der Dialektik Hülfe entlehnt. Von dieser ausgehend handelt sie ebenso von der Ethik, d. h. von den thätigen Gesinnungen (ἕξεις) und den Uebungen woraus sie hervorgehn, und von ihrem Schlußpunkte, der Vernunftthätigkeit, welcher wiederum die Dialektik und Weisheit, allgemein und stofflos, Alles zur Anwendung Erforderliche entgegentragt

(c. 6). Nur eine untergeordnete Stelle kann daher Plotin dem praktischen Handeln und den ethischen oder praktischen Tugenden zugestehn; so lange sie die Seele nicht vom Sinnlichen ab zum Jenseitigen führen, sondern nur hienieden im schönen Handeln sich verwirklichen, gehören sie dem Wünschenswerthen (προηγούμενον) an, werden nicht durch Einsicht in ihre Nothwendigkeit geleitet. Von Andrem abhängig, sind sie im Zauberkreis desselben begriffen; nur das lediglich auf sich selber Gerichtete ist frei davon, daher die Dialektik; in ihr fällt der Betrachtende mit dem Betrachteten zusammen; er thut was er soll, wirkt sein eignes Leben und Werk; er verrichtet die sogenannten schönen Handlungen als nothwendige das wahrhaft Schöne in sich tragend, thut nur was er als gut weiß, nicht getäuscht noch blos strebend (διώκων), sondern im Besitz desselben[243]). Der Zauber wirkt in der Verkettung von Ursache und Wirkung durch die Affekte; nur wer sich ihrer Herrschaft entzogen hat, seine Motive ausschließlich vom Geiste entnimmt, ist jenem Zauberkreise entrückt, handelt wahrhaft frei. Doch ist die Handlung und das Bilden im Ernst wie im Spiel auf Theorie als ihren Zweck gerichtet; denn um des Guten willen handelt man, d. h. um das Gute aus der Handlung zu entnehmen; um jenes zu schauen wendet man sich zur Handlung, macht diese zum Schatten der Theorie, wenn man zu schwach ist sie als solche zu fassen. Dagegen ist das Handeln und Bilden Folge (παρακολούθημα) der Theorie, wenn diese vor demselben auf ein Höheres als das

243) VI, 3, 16 (II, 267, 6) καὶ ὅτι τὰς πρακτικὰς ἀρετὰς οὐδὲν κωλύει ἐντεῦθεν τὰς αὐτῶν πρατούσας ὡς πολιτικῶς τὸ πράττειν ἔχειν, ὅταν μὴ χωρίζωσι τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ἐκεῖ ἄγουσαι, ἀλλ᾽ ἐνταῦθα τὸ καλῶς ἐνεργοῦσαι, προηγούμενον τοῦτο, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἀναγκαῖον τυθέμεναι. vgl. ob. Anm. 216. — IV, 4, 43. 317, 25 πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ᾽ ἄλλου· πρὸς ἃ γάρ ἐστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό· μόνον δὲ τὸ πρὸς αὑτὸ ἀγοήτευτον. διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα, ἃ ἄγει αὐτόν. c. 44 318, 3 μόνη δὴ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοήτευται κτλ. vgl. I, 1, 12 (ob. Anm. 214).

Gewirkte gerichtet iſt[244]). Dieſes Höhere zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben iſt denn der Endzweck der Dialektik. Mag immerhin die Wahrnehmung als ein vom Geiſte geſendeter Bote bezeichnet (ob. S. 326), oder gar ein dunkler Gedanke (*ἀμυδρὰ νόησις*) genannt, die Einbildungskraft dem Denken nahe gerückt werden, beide führen uns doch nur zur Andeutung und zu ſchwacher Spur (*ἴχνος*) der der Sinnenwelt zu Grunde liegenden Ideen, welche die in ihrer Verkörperung ſchlafende Seele erblickt; erſt in ihrer Entkörperung gelangt ſie zu wahrhaftem Wachen[245]); und dieſes beginnt mit dem Denken (*λογίζεσθαι*), d. h. dem Streben der Vernunftthätigkeit, den wahren Begriff und den ſeienden Geiſt zu finden. Wir haben ſchon früher geſehn wie weit Plotin entfernt war das wiſſenſchaftliche (dialektiſche) Denken gering zu achten. Die Wiſſenſchaft ſoll ein ſolches Ganze bilden, in welchem jeder Theil alle übrigen, d. h. das Ganze dem Vermögen nach (*δυνάμει*) in ſich begreift, wie jo auch in der Geometrie jeder Satz die ihm vorangegangenen *implicite* in ſich enthalte[246]); und eben darum kann die wahre Wiſſenſchaft nicht in (vereinzelten) Theoremen und einer bloßen Anhäufung (*συμφόρησις*) von Prämiſſen beſtehn; ihre Einheit darf nicht aus jenen zuſammengeſetzt ſein, ſondern muß vielmehr aus der Einheit in Mannichfaltigkeit ſich entfalten[247]). Eben darum aber geht ſie aus von der unmittelbaren ſich ſelber bewährenden Gewißheit des Geiſtes und findet in ihr ihren Abſchluß. Mag daher auch das Denken zunächſt auf das ſinnlich Gegebene ſich beziehn, von dem Fürwahrhalten der Seele gelangt es erſt durch den Geiſt zum Innewerden der Nothwendigkeit[248]).

---

244) III, 8, 1. 338, 15. c. 2. c. 3. 335, 30 *ἔστι γὰρ (ἡ ποίησις) ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.* — c. 4. 336, 30. 337, 1. 16.

245) VI, 7, 7 (II, 105, 23). — V, 3, 2 (II, 358, 19) u. anderw. — III, 6, 6. 215, 28.

246) IV, 4, 12. 279, 25. — IV, 9, 5. 77, 21 sqq.

247) V, 8, 4 (II, 7, 4) — ib. c. 5. 7, 16 (232).

248) V, 3, 9. 6 (vgl. S. 672 ff.) ib. c. 6 (II, 358, 29) *καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ.* vgl I, 3, 5. 158.

So weit bewegt Platin sich auf platonisch-aristotelischem Boden; gleich wie er aber über den Geist hinaus zu einem schlechthin transscendenten Princip gelangt, so kann er sich auch nicht überzeugen das Endziel unsrer Bestrebungen im unmittelbaren Ergreifen des Geistes erreicht zu haben; denn auch in ihm ist immer noch die Zweiheit des Erkennenden und Erkannten (Subjekt und Objekt), nur in dem absoluten Zusammenfallen beider Faktoren ist er überzeugt das Endziel erreichen zu können und dieses wiederum nur in gänzlicher Einigung mit dem Absoluten. Als Mittelstufe dazu scheint er völliges Einswerden mit dem Geiste betrachtet zu haben, in welchem wir über die Erkenntniß des seelischen Denkens hinaus, durch den Geist und zu ihm geworden, uns selber erkennen, nicht mehr als Menschen, sondern als einen gänzlich anders gewordnen, und zu dem oberen besseren Wesen der Seele gezogen, den Geist in seiner Selbsterkenntniß schauen[249]). Doch auf dieser Stufe, obgleich geeinigt mit dem Geiste, so daß sie in ihm zugleich Alles zu schauen vermag, verliert die Seele ihr Selbstbewußtsein (συναίσθησις) noch nicht; sie und der Geist ist zugleich Einheit und Zweiheit[250]). Auch diese Zweiheit muß noch aufgehoben, die dem Denken eigenthümliche Doppelseitigkeit und die ihm anhängende Bewegung beseitigt werden, um in unmittelbarem Ergreifen des höchsten Princips zum Endziel zu gelangen; ist jenes zu frei von

---

249) V, 3, 4 (II, 356, 3) ἢ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι, ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸν μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον, κἀκείνῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὖ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον κτλ. I. 22 ἡμεῖς δὲ ἄλλῃ δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὖ γινώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα ἢ ἐκεῖνον μεταλαβόντες κτλ. vgl. oben S. 328 f. VI, 7, 35 (II, 137, 21) οὐδ' ἐκεῖνόν φησιν, ὃν ὁρᾷ, καίτοι νοῦς γενομένη αὐτὴ (ἡ ψυχή) θεωρεῖ, οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη vgl. IV, 4, 2. 271, 2.

250) IV, 4, 2. 271, 23 ἀλλ' ἓν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο vgl. VI, 7 35 (II, 138, 22) u. vorige Anm.

aller Bewegung [250]) und ſchlechthinnige Einheit. An die Stelle des beſonnenen (ἔμφρων), ſich ſelber bewußten Inſichſchauens des Geiſtes tritt daher eine nicht mehr denkende, ſondern liebende Schauung (νοῦς ἐρῶν) des Jenſeitigen, ein Zuſammentreffen mit ihm und Aufnahme deſſelben (ἐπιβολή und παραδοχή); die Seele iſt dann Geiſt geworden (νοωθεῖσα) und im intelligibelen Raume. Wenn ſie Jenen, den Jenſeitigen, ſchaut, vergißt ſie alles übrige Geſchaute, auch das Denken (νοεῖν); ſie ſchaut nicht mehr in der Abfolge; das Schauen fließt mit dem Geſchauten zuſammen [251]). Auch alle intelligibele Form ſchwindet der Seele in brünſtiger Liebe zur Gottheit; ſie muß ſelber formlos werden, ſoll die Erfüllung derſelben und Erleuchtung durch die erſte Natur ungehindert ſein [252]). Eben darum kann von dieſer kein Wiſſen, kein Gedanke oder Begriff ſtatt finden, die ja eine Mannichfaltigkeit vorausſetzen, ſondern nur durch Inweſenheit (παρουσία) wird man ihrer inne. Den der ſchauen will, kann man durch Begriffe anregen, gewiſſermaßen den Weg zeigend; die Schauung ſelber iſt die That deſſen der zu ſchauen gewollt hat, und die Seele ſolcher die nicht zur Schauung gelangt ſind, hat kein Verſtändniß für dieſelbe (σύνεσις) und ihre Herrlichkeit (ἀγλαΐα). Es findet nur Auffaſſen, Berühren und ſich Empaſſen (ἁναμόσαι) ſtatt. Und doch ſehnt ſich naturgemäß die Seele mit Gott geeinigt zu werden; wir ſehnen uns dem Dieſſeitigen zu entfliehen, mit Allem was in uns iſt Gott zu umfaſſen; Niemandem iſt er außerhalb (ἔξω), er iſt mit Allen ohne daß ſie es wiſſen [253]). Die Seele empfindet noch Geburtswehen (ὠδῖνει) auch wenn ſie Alles geſchaut hat was an derſelben (unbedingten) Einheit Theil hat und bleibt unerleuchtet, jenes Got-

---

251) VI, 7, 35 (II, 137, 18. 138, 7). ib. l. 22 ἡ δὲ ψυχὴ οἷον ἀιγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ αὐτή, ὁ νοῦς ὁρᾷ πρῶτος, ἔχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γινεται. vgl. l. 3.

252) ib c. 34. 136, 10 — VI, 9, 7. 88, 17.

253) VI, 9, 4. 73, 12. — c. 9. 91, 23 — c. 7. 88, 33. vgl c. 4. 84, 5.

tes untheilhaft, hat aber was ſie ſuchte, ihr wahres Endziel, erreicht, wenn ſie erleuchtet jenes Licht berührt. Daß jener Gott ſei, wird ſie dann inne, nicht wie er ſei, der unausſprechliche; gleich den Begeiſterten und Gottergriffenen, die wiſſen daß ſie von einer höheren Kraft ergriffen ſind, ohne zu wiſſen von welcher[254]). Solches Geſicht iſt unausſprechlich (*ὑπερφυὲς*), weil es in der Anſchauung ununterſcheidbar mit ihr zuſammenfiel, ja nicht einmal Anſchauung war, worin das Sehende und Geſehene unterſchieden wird; es war eine andre Art des Sehens, eine Ekſtaſe, eine Vereinfachung (*ἁπλωσις*), Hingabe ſeiner ſelber, eine Flucht zu dem Einzigen[255]). Auch das Selbſtbewußtſein ſchwindet mit dem ſondernden Denken; ohne die Gottheit in der Erkenntniß zu haben, haben wir ſie dennoch; ſind wir ja auch dann am einfachſten (*συνεπτοί*), wenn unſer Wiſſen und unſer Ich zuſammengefallen iſt. Plotin war überzeugt daß unſer Bewußtſein das Tiefſte ihm zu Grunde liegende nur abſpiegele, nicht erzeuge[256]). Es findet im Zuſtande ſolcher Verzückung keine Bewegung der Seele ſtatt, ja ſie iſt nicht mehr Seele, nicht mehr Geiſt, über beide nah über die Tugenden erheben, ruhig, in einſamen Beharren (*ἐν ἐρήμῳ καταστάσει*) in ihrer unerſchütterlichen Weſenheit[257]). Dieſer höchſten Anſchauung können wir nur theilhaft werden, wenn wir uns in unſer Inneres zurückziehn, nicht zu irgend einem Aeußeren uns neigen und unſrer ſelber vergeſſen; doch darf man ihr nicht nachjagen, muß ſie ruhig erwarten bis ſie erſcheint, nur durch die innere Sammlung zum Schauen vorbereitet[258]). Dieſes höchſte

254) V, 3, 17 (II, 373, 31 sqq) — V, 5, 6 (II, 24, 19). — V, 3, 14. 370, 8 sqq

255) VI, 9, 10. 92, 32. ib. c. 10. p 93, 3. V, 8, 11 (II, 14, 16). VI, 7, 34 (II, 136, 20). c. 35. 138, 22. — VI, 9, 11. 94, 1.

256) V, 3, 14. 370, 11 — V, 8, 11 15, 17. — IV, 4, 4. 272, 18 *ἔχει ἔχειν παρ' αὐτῷ ταχυτέρως ἢ εἰ εἰδείη . . . ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει πανδυνεὶ εἶναι ὃ ἔχει.* vgl. I, 4, 9 sqq. ob. Anm. 221 ff.

257) VI, 7, 35 (II, 138, 32). VI, 9, 11. 93, 18. V, 5, 8. 27, 5.

258) VI, 7, 34 sq. ob. Anm. 249. 251. VI, 9, 7. 88, 20. c. 11. 94, 18. vgl. V, 5, 7 (II, 26, 5). V, 3, 17. — V, 5, 8 (II, 26, 15).

Licht und die dasselbe begleitende unaussprechliche Seligkeit kommt und wird geschaut wie nicht gekommen; auch im Geiste vermag es nicht zu beharren und die Seele schreckt zurück vor dem Form- und Gestaltlosen desselben; dennoch verschwindet es nimmer gänzlich: auch kann wohl eine Kontinuität der Schauung statt finden, wenn der Körper der Seele durchaus keine Störung dringt [259]).

Man darf nicht fragen, was durch die höchste Anschauung bezweckt werde; als der höchste erreichbare Zustand der Seele und des Geistes ist sie unbedingter Selbstzweck. Was oder Wie fragt sich jedoch, soll sie, flüchtig vorübergehend und ohne Bestimmtheit der Erinnerungen zurückzulassen, in uns wirken, und warum legt Plotinus in Abhandlungen sehr verschiedener Zeiten so großes Gewicht darauf? das sie begleitende Gefühl überschwänglicher Befriedigung konnte den unbedingten Werth derselben ahnmöglich bestimmen. Zunächst ist der Begriff wohl als Abschluß seiner Erkenntnißlehre zu betrachten. Soll die Erkenntniß selbst des kosmischen Geistes immer noch zwiespältig und in so fern bedingt sein und ihre Realität abhängig von dem unbedingt Einen oder Guten, so muß ihm das Vermögen eignen in dieser seiner Abhängigkeit von demselben es unmittelbar zu ergreifen; es muß einswerdende Anschauung an die Stelle des in zwei Faktoren aus einander gehenden Denkens treten. Vermag nun das kreatürliche Denken der Seele fort und fort sich zum Geiste zu erheben und nur indem sichs dazu erhebt, zur Wahrheit zu gelangen, so wird ihm die wenn auch noch so sehr abgeschwächte und nur sporadisch sich verwirklichende Fähigkeit einwohnen den letzten Grund alles Seins und aller Erkenntniß unmittelbar zu ergreifen. Und sind solche Momente der Erhebung und Erleuchtung nicht zugleich eine Gewährleistung für die Realität der auf Schlussfolgerungen beruhenden Ueberzeugung von der Nothwendigkeit ein über alles Endliche hinausreichendes oberstes transscendentes Princip vorauszusetzen? Daß Plotin so dafür gehalten, scheint aus der Verbindung sich zu

259) V, 5, 8. 26, 30 — VI, 9, 3. 81, 19 — c. 10. 92, 21. c. 11. 94, 26.

ergeben, in welcher er seine Aeußerungen über die Anschauung der göttlichen Wesenheit zu der Begriffsbestimmung derselben und der Beweisführung zu setzen pflegt. Sollen aber die vereinzelten Momente solcher Anschauung ohne alle Einwirkung auf unser besonnenes Selbstbewußtsein bleiben? Durch Rückerinnerung an das in der Ekstase Geschaute vermögen sie freilich nicht zu wirken; welche Bestimmtheiten hätten davon aufgefaßt und dem Gedächtniß übertiefert werden können? Aber das Bewußtsein solcher Anschauung fähig zu sein, soll ja zum Motiv werden, uns von der Außenwelt und der Ichheit zurückzuziehn, um für jene empfänglich zu werden. Auch Nachwirkung setzt Plotin voraus; aus der Anschauung herausfallend, sagt er, erwecke die Seele die Tugend in sich, und von ihr sich ganz geschmückt sehend, werde sie durch Tugend zum Geiste und durch Weisheit zu dem Gotte erhoben. Ist er nicht auch immer um uns? und wäre er es nicht, würde da nicht unsre gänzliche Auflösung und Nichtsein erfolgen? Richten wir unsren Blick auch nicht immer auf ihn, so tritt doch das Endziel und völliger Frieden ein (ἀνάπαυλα), sobald wir zu ihm aufschauen. Ja, Plotin nimmt auch die Möglichkeit der Kontinuität der Anschauung an[260]. So war er auf dem Wege zum Begriff eines der Tiefe unsrer Seele eignenden, immer von neuem zu erweckenden und unsre Thätigkeiten lenkenden zuständlichen Gottesbewußtseins zu gelangen. In Folge seines Gottesbewußtseins mußte freilich die mystische Seite der Inwesenheit Gottes die Oberhand gewinnen. Doch hält er im Unterschiede von manchem späteren Mystiker den Begriff völligen Einswerdens der Seele mit Gott frei von aller Anwendung theurgischer und magischer Mittel.

18. Eine so dem irdischen Leben und der praktischen Thätigkeit abgewendete Theorie konnte, ganz abgesehn von den Zeitverhältnissen, zu eingehenden Untersuchungen über den Staat und seine

---

260) VI, 9, 11. 94, 26. — ib. c. 8. 90, 18. — c. 10. 92, 21 πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλως· ἔσται δὲ ὅτι καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος

Gliederung nicht veranlassen; und in der That finden wir bei Plotin nur wenige unerhebliche darauf bezügliche Aeußerungen [261]). Wäre ihm die Gründung der beabsichtigten Platonopolis gelungen, so würden wahrscheinlich wissenschaftliche Lehrzwecke sie ganz beherrscht haben: vom platonischen Staate hätte schwerlich mehr als das äußere Fachwerk entlehnt werden können; der Grundgedanke desselben, sittliche Wiedergeburt durch harmonische Entwickelung der verschiedenen Seelenkräfte zu begründen, lag dem Plotin fern; sein Augenmerk war ausschließlich auf Flucht aus dem diesseitigen das jenseitige Leben gerichtet, und dem konnte kein erdenklicher Staatsorganismus entsprechen. Da war denn sein Blick obgleich mehr auf die Welt des Glaubens als auf die des Handelns gerichtet. Wohl begreiflich daß das Christenthum in seiner erhabenen Einfachheit dem hochfliegenden Geiste Plotins nicht genügte und diejenige Form desselben, in der sich Anklänge an seine eigne Theorie fanden, die gnostische, durch die Willkür ihres phantastischen Denkens, ihn abstieß; denn mußte auch er zu sinnbildlicher Darstellung oft seine Zuflucht nehmen, ja ist er doch durchgängig bestrebt den Faden ab- und überleitender Gedanken fest zu halten. Er vertheidigt die Abgeschlossenheit seiner drei intelligibelen Principien gegen die gnostischen Versuche fernerer Einschiebungen oder Spaltungen und gegen ihre sinnliche Auffassung der intelligibelen Wesenheiten [262]); er verwirft die Mischung derselben mit stofflichen Bestandtheilen, die Verkennung der der Welt zu Grunde liegenden Ideen und die daraus hervorgegangene Verachtung der Welt, nebst der Lehre vom Weltbildner (Demiurgos) [263]); nicht minder die gnostische Ge-

261) s. d. St. b. Zeller 842.

262) III, 9, 1. 2. c. 1 (II, 33, 23) *μήτε πλέθω τούτων (δεῖ) τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω.* — p. 35, 12 *διὰ τί οὐκ εἰς ἄπειρον αὖτω (νοῦς ποιεῖ)*, — c. 4. 6. — c. 4 36, 31 *εἰ δὲ οἷον περιρρυήσασαν τὴν ψυχὴν φήσουσι πεποιηκέναι, οὐχ ἡ τοῦ παντὸς τοῦτο πάσχει* vgl c. 6

263) ib. c. 1, 2. — c. 5. 38, 17 *ἄλογος δὲ καὶ ἡ παρεισαγωγὴ αὐτοῖς τῆς ἑτέρας ψυχῆς ταύτης, ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστᾶσι.* — c. 4

ringachtung der Tugenden, den Glauben an Zauberei und magische Künste, ihre stolze Ueberhebung [264]). Man sieht aber wie er die Vermischung und Entstellung seiner eignen Theorie mit gnostischen Elementen fürchtet [265]). Plotinus schließt sich jedoch auch den Bestrebungen seines und des vorangegangenen Jahrhunderts an, durch gezwungene Auslegung der polytheistischen Mythen und Gebräuche, um das neu belebte religiöse Bedürfniß zu befriedigen und in Uebereinstimmung mit seiner eigenen philosophischen Theorie zu setzen. Die wohl gegliederte Geisterwelt des Plotinus bot hinreichende Mittel dar den Göttern des Volksglaubens geeignete Stellen darin anzuweisen und sie zu vergeistigen. In der Menge der Götter sollen wir eben die Größe des Königs derselben anerkennen [266]). In den drei Urwesen der Theogonie, Uranus, Chronos und Zeus, findet er, indem er das Nacheinander der Abfolge als mythische Einkleidung beseitigt [267]), seine drei Principien, das Urwesen, den Geist und die Weltseele wieder; die Inwesenheit der intelligibelen Welt im Geiste soll dadurch angedeutet werden, daß Chronos seine Kinder verschlingt, das Hervorgehn der Weltseele aus dem Geiste dadurch daß Zeus nicht verschlungen wird. Doch wird nach einer

---

37, 22 οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τον κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ ... εἰ ἀξιοῦσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου ἢ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου; c 8 43, 20 c. 5. 38, 28 καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμου, δι μισοῦσι, vgl. c 8—13. vgl c. 17. 18

264) ib. c. 15 5°, 30 τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνηυρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὑπάρχειν, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν κτλ. — c 14 pr — c. 9 46, 3 τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν πείθονται δὲ ἄνθρωποι ἀνόητοι ... ὡς οὐ ἔσῃ βελτίων ἁπάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν. c 16 55, 15 λέγουσι αὐτῶν προνοεῖν μόνον

265) c 10 47, 8 αἰδώς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρὸς τινας τῶν φίλων, οἳ τοιούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότεροι ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ ὅπως ἐπ' αὐτοῦ μένουσι.

266) ib. c 9 45, 14.

267) IV, 8, 4 66, 4 III, 5, 9 (II, 386, 28).

andern Deutung Zeus als Geist und Aphrodite als Weltseele gefaßt, da auf die zwei verschiedenen Aphroditen, die himmlische und irdische, die zwei verschiedenen Seiten der Weltseele sich zurückführen ließen. So trägt Plotin auch kein Bedenken, Hestia und Demeter auf die Weltseele zu beziehn, oder sie Here zu nennen [268]): ist es ihm ja nur darum zu thun, Spuren der Voraussetzung seiner Principien im bunten Gewebe der Mythologie nachzuweisen, nicht dieses zu entwirren und demnächst zu rekonstruiren. Wie wenig kritisch er dabei zu Werke ging, zeigt namentlich die Beziehung des Hermes auf die intelligibele Form (λόγος), der Göttermutter auf die unfruchtbare Materie; für die erstere Beziehung konnte er nur das dem Hermes beigelegte Attribut des Phallos, für letztere lediglich die Kastration der Priester der Kybele anführen. Zu sinnreicherer Auslegung boten sich ihm die Mythen von Prometheus und der Pandora, vom Schattenbilde des Herakles und von der Erhebung des Minos zum Tischgenossen des Zeus dar [269]). Auch die Verehrung der Götterbilder und Heiligthümer stand er nicht an zu rechtfertigen. Er hob hervor daß die Erregbarkeit der Seele (das εὐάγωγον) am leichtesten ergriffen werde durch das der (geistigen) Natur Entsprechende (προσπαθές), daher das durch Nachahmung Darstellende, — nach der Voraussetzung, daß bei der durchgängigen Wechselbeziehung unter allen Bestandtheilen der Welt, auch die Nachbildung noch einen Theil der Kraft Dessen dem sie nachgebildet sei, in sich bewahre und auf den Beschauer durch sympathetische Anregung übertrage [270]). In ähnlicher Weise erklärt Plotin sich die Wirkung der Gebete; gehört werden können sie nicht von den Göttern, die Sonne und die übrigen Gestirne haben keine leiblichen Ohren; noch weniger die unsichtbaren Götter; und erhört werden würden die Bitten der Einzelnen auch nicht können, da sie so oft auf Niederes, ja Schlechtes gerichtet sind, und da die göttliche Weltordnung das Ganze des Weltalls, nicht das Wohlsein des Einzelnen

268) s. die Belegstellen bei Zeller 837 f.
269) s. Zeller a. a. O.
270) IV, 3, 11. 246, 31.

bezweckt [271]). Aber in Folge der Verwandtschaft unter allen von seelischen Kräften bewegten Theilen des Weltalls und der aus dieser Verwandtschaft hervorgehenden durchgängigen Sympathie unter ihnen, ergeben sich den Gebeten entsprechende Wirkungen an den Himmelskörpern an welche sie gerichtet werden. Wozu also beten? doch wohl um mit deutlicher Einsicht der Sympathie sich hinzugeben, von welcher der Böse (nicht betende) ohne es zu wissen ergriffen wird [272]). So kommt denn Plotin auf seinem Wege und in sehr verschiedenem Sinne zu dem stoischen Satz: der Gute folge mit Wissen und freiwillig dem Geschicke, der Böse wider Wissen und Willen. Auf die alle Theile des Weltalls umfassende sympathische Wechselbeziehung werden nicht minder Bezauberung oder Magie und die verschiedenen Arten der Wahrsagung zurückgeführt. Nur die Annahme einer in die vorherbestimmte ewige Naturordnung eingreifenden physischen Einwirkung der Magie und die das Miteinander der Ereignisse in ein Durcheinander umsetzende Mantik verwirft er, überzeugt daß die höchste Thätigkeit des Menschen über

---

271) IV, 4, 26 295, 4 *γίνονται δὲ εὐχῶν γνώσεις κατὰ οἷον σύνταψιν καὶ κατὸ τοιόνδε σχέσιν ἐναρμοζομένων καὶ αἱ ποιήσεις οὕτως· καὶ ἐν ταῖς μάγων τέχναις εἰς τὸ συναγὲς πᾶν· ταῦτα δὲ δυνάμεσι ἑπομένως συμπάσῃ.* l. 18 . . *εὖ τίθοιτο δὲ οἷον συμπαθῶς· καὶ ἀκοίειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὧν ἡμεῖς τρόπον* vgl. c 30 301, 8. 16. c 38. 312, 26 *εὐχοῖς ἢ ὁπλαῖς ἢ τέχνῃ ᾀδομέναις* c. 41. 315, 26 *ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλο ἄστρον οὐκ ἐπαΐει καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τετομένῃ κτλ.* vgl. c 42 pr.

272) 1b c. 43 319, 10 *ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἁπάντων ἐκεῖνο φανερόν, ὅτι, ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω καὶ συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ.* 1b 320, 5 *οὕτω θαυμαστῶς ἔχει συνόμεως καὶ τάξεως τόδε τὸ πᾶν γινομένων ἁπάντων ὑφῳφ κελεύῳ κατὸ δίκην, ἣν οὐκ ἔστι φυγεῖν οὐδενί, ἧς ἐπαΐει μὲν ὁ φαῦλος οὐδέν, ἄγεται δὲ οὐκ εἰδὼς ὧ δεῖ ἐν τῷ παντὶ φέρεσθαι· ὁ σ' ἀγαθὸς καὶ οἶδε καὶ οὗ δεῖ ἕπεισι κτλ.* Diese durchgängige Sympathie (c. 32 301, 25. c 35. 308, 27) oder Symphonie (c. 33. 306, 6. vgl. 35. 308, 28. c. 38. 313, 9 . . *πόντα γὰρ ἑνός*) bedient sich zwar physischer

dem Zauberkreis der Sympathie hinaus liege[278]). Das Eine wie das Andre widerspricht seiner Ueberzeugung von der nicht aus Ueberlegung hervorgegangenen, sondern lediglich aus der ewigen Natur des schlechthin Guten und der dadurch bedingten Geisterwelt abzuleitenden vollkommnen Weltordnung; in ihr kann der Theil immer nur aus dem Ganzen begriffen und nicht aus irgendwie materiellen Wirkungen abgeleitet werden, die der Verwirklichung des Theiles immer nur zu äußeren Mitteln dienen können.

Auf dieser Ueberzeugung beruht denn auch die starke und die schwache Seite des Lehrgebäudes Plotins: die starke Seite, sofern sie ihn von früheren und späteren Fassungen des Pantheismus fern hielt. Die alles Mannichfaltige, das geistige wie das materielle, bedingende oberste Einheit will er, gleich wie die Stoa, finden, aber nicht als Einheit woraus, sondern wodurch Alles werde. Der Zwiespältigkeit der stoischen Einheit bedarf er daher weder noch hält er sie für denkbar; ersteres nicht, weil er sich nicht die Aufgabe stellt alles Mannichfaltige der Erscheinungen als in der Einheit schon als solches enthalten aus ihr abzuleiten; letzteres nicht, weil er die stoffartigen Erscheinungen nicht als wahrhaft Seiendes gelten lassen kann. Die Aufgabe, welche er sich stellt, ist zu zeigen daß das Geistige das wahrhaft Seiende sei und wie es als das Wodurch, als transiente Ursache aller Erscheinungen zu fassen sei. Ist ihm aber auch der Geist und sein Sichselberdenken der Grund alles in die Erscheinung tretenden oder vielmehr ihr zu Grunde liegenden Wesenhaften, so überzeugt er sich doch das Ab-

---

Mittel, ohne jedoch durch sie bewirkt zu werden. c. 31. 302 a 37 301 c. 39. 313.

278) Ib. c 40. 314. 43. 317. vgl. ob. — c 30 302, 9 *εἰ πιστοὶ οἱ λέγοντες, οἳ καὶ αὐτὸν φασι τῶν σύμπαντα οὐρανὸν γοητεύεσθαι ὑπὸ ἀνθρώπων τόλμης καὶ τέχνης.* c 39 313, 18 *συνταττομένων δὲ ἀεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συντελούντων πάντων, σημαίνεσθαι πάντα ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον.* c. 43. 317, 9 *ὁ δὲ σπουδαῖος πῶς ὑπὸ γοητείας καὶ φαρμάκων; κτλ.* l. 15 *ἐπῳδαῖς τὸ ἄλογον πάσχει κτλ.* vgl. Anm. 242. — Ueber Astrologie s. ob. S 354 f.

solute damit noch nicht erreicht zu haben, und er verzichtet lieber auf passive Wesensbestimmungen seiner unbedingten Einheit als daß er sich der Vermischung desselben mit irgend welchem Bedingten ausgesetzt hätte. Daß eben darin die Tiefe und Kraft seines religiösen Bewußtseins sich zeigte, wird man nicht in Abrede stellen können, wie vergeblich er auch mit Sprache und Gedanken ringt das Unaussprechliche auszusprechen, das Unvordenkliche zu verdeutlichen. Wie lebhaft er auch überzeugt war daß die letzte wahrhaft zureichende Ursache alles Seins und Denkens in jenem Absoluten sich finden müsse, zur Ableitung des Bedingten vermochte er die Grenzen des Geistes nicht zu überschreiten. Da konnte er denn den Rückgang auf die platonischen Ideen nicht vermeiden, aber eben so wenig sie als ewige unbedingte Bestimmtheiten gelten lassen; Denken und Sein sollte untrennbar in ihnen zusammenfallen, der Geist, nicht irgendwie von ihnen abgelöst, ihre perennirende Quelle sein. In dieser Auffassung der Ideen entfernt er sich von Plato und nähert dem Aristoteles sich an; alle Gedanken des Geistes sind auch ihm reale Wesenheiten, weil Denken und Sein in ihnen zusammenfallen muß; nur läßt er sie nicht unmittelbar in die Welt der Erscheinungen übergehn, sondern erst durch Vermittelung der Weltseele. Diese Auffassung der Ideen scheint dem Plotin, im Unterschiede von Ammonius Sakkas und dessen übrigen unmittelbaren Schülern, namentlich des Longinus, eigenthümlich gewesen zu sein[274]), und sie, diese Auffassung, verstattete eine gewisse Annäherung an die stoische Lehre von den Samenverhältnissen; doch mußte er sie aller materiellen Beimischung entkleiden und hervorheben daß sie nicht vereinzelt, je für sich, sondern nur kraft ihrer Zusammengehörigkeit mit der Gesammtheit, d. h. nicht als für sich bestehende Ursachlichkeiten zu wirken vermochten[275]). Alle Kraft

274) Porphyr. vita Plot. c. 19. 20. Auch Porphyrius hatte zu Anfang seiner Bekanntschaft mit Plotinus zu zeigen unternommen ὅτι τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ γενητά, war aber vom Amelius widerlegt und für die plotinische Auffassung gewonnen worden, ib. c. 18.

275) IV, 4, 39 313, 23 *γίνεται τοίνυν τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ*

zu wirken führt er auf das Geistige und zwar auf die dasselbe harmonisch durchdringende Einheit zurück. So trifft er auch in seiner Lehre von der göttlichen Weltordnung und Vorsehung nur äußerlich mit den Stoikern zusammen. Die Unverbrüchlichkeit derselben führt er nicht auf Plan und Ueberlegung, sondern auf die nothwendige Zusammengehörigkeit, nicht sowohl der inneren Abfolge als der inneren Zusammengehörigkeit zurück: — was in der Welt des Intelligibelen von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, soll in der Welt des Werdens unter der Form der Zeit zur Erscheinung gelangen. Daher denn Plotinus auch in der Ethik nur äußerlich mit der Stoa zusammentreffen kann, in der Grundanschauung sich von ihr entfernen muß. Er hält mit ihr, und im Gegensatz gegen darüber sich hinwegsetzende Gnostiker, die Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen fest, theils aber sind sie ihm nicht das sinnlich Gegebene blos beschränkende oder formirende Bestimmungen, sondern aus dem Geiste herauswirkende positive Zweckbegriffe, theils unterscheidet er die Guten von den Bösen nicht so, daß jene aus Einsicht in die Weltordnung handelten, diese ohne dieselbe, sondern so, daß jene kraft der Erhebung der Seele zum Geiste, daher aus rein geistigen Motiven handelten, diese nicht. Der Stoa und dem Plotin zufolge handeln die Guten aus Erkenntniß; aber letzterem ist die Erkenntniß Folge der Erhebung der Seele zum Geiste und davon wiederum die Folge Uebereinstimmung der Handlungen mit der Weltordnung, wogegen jene die Erkenntniß von der Uebereinstimmung der jedesmaligen Handlung mit der Weltordnung als Bedingung ihrer Sittlichkeit hinstellten, ohne angeben zu können, wie eine solche Erkenntniß erreichbar sei. Plotinus begnügt sich vorauszusetzen daß in dem Grade in welchem die Seele zum Geiste sich erhebt, sie in Uebereinstimmung mit der Weltordnung sich finden müsse. Damit hängt zusammen sein Begriff von der

---

σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικοὺς καὶ τῶν προτέρων ἢ κατὰ τοὺς τῶν σπερμάτων λόγους· οὐ γὰρ ἓν στερματικοῖς λόγοις ἓν καὶ τῶν γινομένων παρὰ αὐτοὺς οὐδὲ τῶν παρὰ τῆς ὕλης εἰς τὸ ὅλον συντελούντων οὐδὲ τῶν δρωμένων εἰς ἄλληλα παρὰ τῶν γενομένων κτλ.

Freiheit; sie besteht ihm in der Erhebung des Geistes über den Zauber welchen die Natur, d. h. die Absolge der Ereignisse in der Welt der Erscheinungen, auf uns übt; unabhängig davon ist die wahre Erkenntniß und die Tugend, die eben darum mit Plato als herrenlos bezeichnet wird; Freiheit also wiederum nicht ohne Erhebung der Seele zum Geiste. Weitere Entwickelung dieses Begriffs möchte vielleicht zu dem der transscendentalen Freiheit geführt haben; nur freilich würde Plotinus sie auch wiederum deterministisch, d. h. als durchaus abhängig von der Zusammengehörigkeit im Reiche des Intelligibelen und nur als frei vom sogenannten influxus physicus gefaßt haben. Doch wir müssen uns enthalten die Vergleichung stoischer und plotinischer Lehren weiter durchzuführen und wenden uns mit Beziehung auf das früher Hervorgehobene zu kurzer Erörterung der Frage, wie Plotinus zu den Emanationstheorien sich verhalte. Er entfernt sich in so fern von ihnen daß er keinen realen Ausfluß des Geistes aus dem Absoluten, der Weltseele aus dem Geiste, der Welt der Veränderungen aus der Weltseele annimmt, daher auch nicht unterscheidet zwischen dem in sich verborgenen obersten und dem wirkenden Gotte, mithin auch die träumerischen Erklärungen des Uebergangs vom Insichsein zum Aussichheraustreten beseitigt. Seine unbedingte Einheit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit letzter Grund alles Mannichfaltigen, alles Seins und Denkens. Von zeitlicher Entwickelung und Absolge kann dem zufolge im ganzen Reiche des Intelligibelen nicht die Rede sein. Auch in dem Gebiete des Geistes will Plotin nicht erklären wie Eins aus dem Andren hervorgehe, noch weniger kann er versucht sein sinnliche Vorstellungen, wie die der Geschlechtsverschiedenheit einzumischen; an die Stelle der Absolge und des Außer- und Nebeneinanderseins der geistigen Wesenheiten tritt bei ihm der Versuch ihr harmonisches Zusammensein, ihre Wechselbeziehungen, zu verdeutlichen. So wenig ihm der Geist eine Emanation des unbedingten Eins ist, eben so wenig die Weltseele eine Emanation des Geistes; jener ist ihm die nothwendige Voraussetzung aller Realität des Denkens, alles Zusammenfallens von Denken und Sein, diese die Bedingung des Aussich-

herauswirkens des Geistes. Nur um ihre Theilnahme zugleich am Geiste und an der Welt der Erscheinungen zu bezeichnen, unterscheidet er wiederum eine zweifache Seite derselben und statt durch willkürliche Annahme einer ursprünglichen Vermischung oder Verkehrung im Geisterreich den Stoff aus dem Intelligibelen abzuleiten, faßt er ihn, in einer freilich nicht zu völliger Deutlichkeit gelangten Erörterung, als den Gegensatz des Guten und schlechthin Einen, oder mit Anschluß an Aristoteles, als das nothwendig der Welt der Erscheinungen vorauszusetzende Vermögen. So findet sich denn auch bei ihm noch der platonisch aristotelische Dualismus und wir wollen es ihm nicht zum Vorwurf machen daß er ihn nicht durch gekünstelte Deutungen zu beseitigen oder ihn zu demanteln versucht hat. Dagegen führt er noch entschiedener als seine Vorgänger alles Reale in der Welt der Erscheinungen auf die Kausalität der Welt des Intelligibelen zurück. Wie also kann man sagen daß seine Weltanschauung mit der orientalischen zusammenhänge? Zuerst ist sein Begriff vom unbedingten, über alles Denken und Denkbare hinausreichenden Princip ein dem griechischen Geiste fremder, dagegen ein zugleich dem israelitischen Monotheismus und dem emanatistischen Polytheismus, wiewohl in je verschiedener Weise, eigenthümlicher; in ersterem entwickelte er sich, der Vermenschlichung des Jehovabegriffs ohngeachtet, aus der Ueberzeugung von der unbedingten Abhängigkeit von Jehovah oder dem Ewigen; Philo sprach nur in wissenschaftlicher Form den Glauben seines Volkes aus, der emanatistische Polytheismus bedurfte eines transscendenten Princips, um für seine Ableitungen einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, wogegen die ursprüngliche Anschauung der griechischen Theogonie die einer allmählichen Entwickelung des Göttlichen aus dunklem Grunde war. Fand sich schon in der Fassung des Begriffs des Absoluten Rückgang auf den Orient, so nicht minder in der Ableitung aus demselben, jedoch mit Abstreifung der sinnlichen Auffassung der Ausflüsse. Wie hätte auch der Platoniker sie sich aneignen können? schon von Numenius u. A. war sie beseitigt worden; man mußte hier in die platonische Bahn wieder einlenken und gelangte so zu einem scharf ausgeprägten Intellektualismus, wie

er sich bei keinem der früheren griechischen Philosophen findet. In dem stufenweisen Herabsinken vom schlechthin Vollkommenen bis zur Welt der Erscheinungen findet dann wiederum Annäherung an die Emanationslehre statt, nur, wie gesagt, mit Beseitigung aller physisch-materiellen Ableitung; Alles sollte bei zunehmender Entfernung vom Unbedingten, allmählig sich abschwächen. Die Begriffe des Geistes und der Weltseele fand Plotin allerdings schon bei Plato, aber ersteren ohne Zurückführung auf das schlechthin unbedingte Eins, letzteren als Uebergangsstufe zu der Welt des Werdens und Vergehns, wogegen die Weltseele des Plotin zugleich eine mit Nothwendigkeit aus dem Geiste sich ergebende Wirkung desselben ist, oder ein abgeschwächter Geist, nach der Voraussetzung daß die Wirkung stets weniger vollkommen als die Ursache sein müsse. Plato greift zu der Weltseele als Grund der Welt der Erscheinungen, Plotin zugleich als nothwendigem Erzeugniß des Geistes. Diese stetig absteigende Reihenfolge ist eine Anschauungsweise der Emanationslehre, die jedoch durchaus geistig dialektisch gefaßt, auf diese Periode der griechischen Philosophie übergeht.

Eine Vergleichung des plotinischen Lehrgebäudes mit späteren Durchführungen der Identitätslehre oder des Pantheismus würde zu weit führen und dieses Orts nicht sein; doch mögen einige wenige Bemerkungen verstattet sein. Die Versuche des Johannes Skotus Erigena die causae primordiales, oder die des Kampanella die Primalitäten als das Göttliche in der Welt der Erscheinungen nachzuweisen, wurden dem Plotinus nicht genügt haben, ihm als episodische Auflockerungen der alle Theile des Weltalls durchdringenden Harmonie und als Vermischung der Welt des Intelligibelen mit der der Erscheinungen erschienen sein. Die spinozistische Zweiseitigkeit des Absoluten, wie unendlich folgerecht auch durchgeführt, hätte ihm als Rückkehr zur Stoa erscheinen mögen; und wie hatte er mit der die Durchführung beherrschenden Naturkausalität, seiner Ueberzeugung daß alles Wesenhafte geistiger Natur und das Geistige das ausschließlich Wirkende sei, entsprechen können, wenngleich er im fünften Buche der Ethik Spinozas eine der seinigen homogenere Anschauungsweise kaum hätte verkennen können.

Sehr möglich, daß er mit der in Giordano Bruno's italieniſchen Hauptſchriften durchgeführten Theorie leichter ſich hätte befreunden können. In Hegels Monismus aber, um dieſe gelegentlichen Bemerkungen nicht weiter fortzuſetzen, hätte er das ſchlechthin Seiende und den von ihm ſo entſchieden hervorgehobenen Unterſchied zwiſchen bedingtem und unbedingtem Denken vermiſſen müſſen.

Plotins ſpiritualiſtiſche Alleinheitslehre, wenn man ſich dieſes Ausdrucks bedienen darf, iſt ihrer weſentlichen Eigenthümlichkeit nach in der Folgezeit nicht erneuert worden und hätte mit Erfolg auch wohl nicht erneuert werden können, will man nicht etwa annehmen daß an ihre Stelle der dogmatiſche Idealismus getreten wäre, der doch freilich einer ganz andren Entwickelungsreihe angehört. Kaum möchte eine ſolche Verbindung eindringlichen Scharfſinns mit Sicherheit und Unbefangenheit der Bewegung auf dem Gebiete der Geiſterwelt ſich je wiedergefunden haben. Plotinus bahnt ſich auf demſelben Schritt für Schritt den Weg durch Ermeſſung der entgegenſtehenden Schwierigkeiten und bewegt ſich dann darauf mit der Sicherheit eines Traumwandelers. Er iſt hellſehender Myſtiker; vielleicht könnte man Poiret ihm vergleichen; er ſpricht ſeine Anſchauungen mit um ſo feſterer Ueberzeugung aus, je mehr er ſich überzeugt hält die Tiefen der Probleme durchforſcht zu haben, und ſo ſchließen denn auch ſeine Anſchauungen lückenlos und nach inneren Beziehungen einander ſich an. Und warum konnte die plotiniſche Anſchauungsweiſe als Theorie nicht von neuem durchgeführt werden? Hier müſſen wir unſer Augenmerk auf ihre ſchwache Seite richten. Sie hatte von vorn herein auf gründliche und unbefangene Erforſchung der nur thatſächlich zugänglichen Welt der Erſcheinungen verzichtet. Mögen auch immerhin die letzten Gründe derſelben im Intelligibeln ſich finden, zu entdecken vermögen wir ſie doch nur durch ſorgfältige Ausmittelung der Exponenten, deren ſie zu ihrer Kauſalität in der Welt der Dinge ſich bedienen. Geiſtestrunken will Plotin jene intelligibeln Urſachen unmittelbar ergreifen und ſetzt auf die Weiſe unhaltbare Erklärungen der Erſcheinungen an die Stelle obgleich richtigerer ſeiner Vorgänger; ſo z. B. in ſeinen Erörterungen über

das Gesicht und das Gehör [276]). Daher denn seine Nachfolger unfähig hier zu ergänzen und in eine richtigere Bahn einzulenken, theils, ganz gegen seine Absicht, zu gaukelrisch-phantastischem Spiel und zu mystischer Stütze des sinkenden Polytheismus den Spiritualismus mißbrauchten, theils mit haarspaltendem Scharfsinn durch endlose und gehaltlose Eintheilungen und Distinktionen denselben nach allen Richtungen hin auszubauen versuchten.

Während ich mit verhältnißmäßig beträchtlicher Ausführlichkeit das platonische Lehrgebäude zu erörtern versucht habe, muß ich um so kürzer über die davon ausgehenden letzten Auslaufer der griechischen Philosophie mich fassen. Ich glaube jene Ausführlichkeit wie diese Kürze rechtfertigen zu können, wiewohl ich die Wichtigkeit dieser letzten Periode der griechischen Philosophie für allgemeine Geschichte des religiösen Lebens und der Literatur in Abrede zu stellen weit entfernt bin.

III.

Die beiden bedeutendsten unmittelbaren Schüler des Plotinus waren ohne Zweifel **Amelius** und **Porphyrius**; der gefeierte Kritiker **Longinus** [277]), zwar aus ein und derselben Schule, der des Ammonius Sakkas, mit ihm hervorgegangen und Bewunderer desselben, war in mehreren Hauptpunkten der Lehre, namentlich in der Auffassung der Ideen, nicht mit ihm einverstanden, wahrscheinlich auch mehr philologischer Kritiker als Philosoph. Ueber seine philosophische Richtung enthalten die aus seinen zahlreichen Werken erhaltenen Bruchstücke noch weniger Aufschluß als über das Eigenthümliche seiner Grammatik und Kritik. Bau der schönen Schrift über das Erhabene ist es, wie bekannt, sehr zweifelhaft, ob sie ihm oder einem früheren Kritiker gehöre. Eben so wenig Näheres er-

276) s. besonders Ennead. IV, 5, 1 sqq. 321 sqq. vgl. ob. S. 355.
277) vgl. J. Simon histoire de l'école d'Alexandrie II, 48 ff.

fohren wir über ſeine Schule in Athen; etwas mehr von ſeiner Stellung bei der Königin Zenobia von Palmyra, die er zu tapferer Gegenwehr gegen die Römer entflammte. Ein qualvoller Tod war ſein Lohn, nachdem Kaiſer Aurelian die Stadt erobert hatte (im J. 273).

1. Gentilianus, vom Plotinus Amelius benannt, tuskiſchen Urſprungs, hatte vier und zwanzig Jahre lang in vertrauteſter Gemeinſchaft mit dem Lehrer gelebt, dieſen veranlaßt ſeine Lehren in fortgehenden Vorträgen zu entwickeln und demnächſt, in Gemeinſchaft mit dem ſpäter hinzugekommenen Porphyrius, zu ſchriftlichen Ausarbeitungen ihn ermuntert. Von Plotin angewieſen die anfänglichen Einwendungen des Porphyrius gegen die plotiniſche Auffaſſung zu wiederlegen, ward er deſſen genauer Freund und theilte ſich mit ihm in die Widerlegung der Gnoſtiker. In hundert Büchern hatte er Probleme behandelt, die in Plotins Schule zur Sprache gekommen waren, hatte dieſen ſeinen Lehrer gegen den Vorwurf, den Numenius ausgeſcheiden zu haben, vertheidigt, obgleich ſelber Schüler eines Schülers des Numenius und eifriger Leſer der Schriften dieſes Philoſophen. Seine eigenen zahlreichen Bücher ſind bis auf wenige Bruchſtücke untergegangen und aus dieſen Bruchſtücken bei Proklus, Syrianus und Euſebius ergibt ſich nicht mit Sicherheit, ob oder wie weit er ſich von den Lehren des Plotin entfernt hatte. Nur fand ſich bei ihm ſchon augenſcheinlich das Streben durch weitere Entheilungen und Dyſtinktionen in das Gebiet des Intelligibelen dieſer einzudringen, ob zur bloßen Verdeutlichung der großen plotiniſchen drei Principien, oder in der Abſicht je eins derſelben wiederum als Vorläufer des ſpäteren Proklus, in Triaden aufzulöſen, bleibt zweifelhaft. Proklus und Syrianus ſelber ſcheinen über das richtige Verſtändniß ſeiner Worte zweifelhaft geweſen zu ſein, und obgleich Longinus ihn hoch ſtellt, nimmt er augenſcheinlich Anſtoß an ſeiner Weitſchweifigkeit und den Unſchweifen ſeiner Rede (ἑρμηνείας περιβολή) [278]. Zu bemerken, daß er mit entſchiedener Anerkennung der johanneiſchen

278) Porphyr. v. Plot. c. 20. vgl. c. 21.

Lehre vom Logos, sie mit seiner oder vielmehr der plotinischen Theorie zu einigen suchte[278]).

2. Den Verlust der eifertigen Schriften des Amelius zu beklagen, haben wir schwerlich sonderlich Grund; wie viel wir an den zahlreichen Schriften des Porphyrius verloren haben, zeigt das verhältnißmäßig Wenige was sich erhalten hat und kaum läßt sich bezweifeln daß er der klarste, besonnenste, umfassendste, kritischste Geist der ganzen nachplatonischen Schule gewesen. Ursprünglich Malchus und nach Uebertragung ins Griechische, König (βασιλεύς) oder Porphyrius genannt, war er in Tyrus oder dem nicht fern davon gelegenen syrischen Batonea um 232 geboren, und seine Bildung eine durchaus griechische. Daß er der leidenschaftliche Gegner des Christenthums, in ihm geboren und von ihm abgefallen sei, ist eine unbegründete Beschuldigung; als Syrer hatte er Gelegenheit genug die genaue Kenntniß der jüdischen und christlichen Offenbarung zu erlangen, die sich bei ihm fand. Von dem was wir im Uebrigen von seinem Leben wissen, ist schon früher gelegentlich Einiges angeführt worden (ob. S. 311. 393) und nur noch zu erwähnen daß er noch sehr jung den Origenes (sicherlich nicht den christlichen) in Alexandria gehört hatte, Schüler des ihm demnächst so eng befreundeten Longinus und schon vor seinem eigentlichen Anschluß an Plotinus, früher einmal gelegentlich in Rom gewesen war. Er erzählt selber und obgleich einfacher und thatsächlicher als der fabelnde Biograph der Schule, Eunapius, wie er in tiefer Melancholie, im Begriff sich das Leben zu nehmen, von Plotinus zurückgehalten und veranlaßt worden sei Rom zu verlassen, um im sicilischen Lilybaeum Heilung zu suchen[280]). Eine Schule hatte er wahrscheinlich in Rom gegründet und zwischen Sicilien und Rom seinen späteren Aufenthalt getheilt. Seine zahlreichen Schriften[281])

279) vgl. Vacherot II, 3 ff. Simon II, 65 ff. Zeller S. 842 ff. u. besonders 846, 1. — b. Euseb. Pr. Ev. XI, 19. 540 u. A.

280) vit. Plot. c. 11. — Im Uebrigen vgl. Simon II, 81 ff. Vacherot II, 11 ff.

281) s. Holstenius de vita et scriptis Porphyrii, vor dessen Aus-

erſtrecken ſich über ſehr verſchiedene Gebiete; ſie waren theils der Auslegung platoniſcher und ariſtoteliſcher Schriften gewidmet, und wie ſehr er im Stande war in die Eigenthümlichkeit der Lehren beider, ohne Miſchung und Mengung, einzudringen, zeigt das Wenige, was davon zur Einleitung und Auslegung beſonders der Kategorien auf uns gekommen [282]); theils beſaß man von ihm eine Geſchichte der (griechiſchen) Philoſophie überhaupt (φιλόσοφος ἱστορία), deren Verluſt, nach den erhaltenen Bruchſtücken zu urtheilen, wohl zu bedauern iſt, wenn auch das auf uns gekommne Leben des Pythagoras die Spuren ſeiner Zeit nicht verleugnet. Auch die Bruchſtücke ſeiner politiſchen Zeitgeſchichte [283]) ſtellte Niebuhr ſehr hoch. Theils betrafen die Schriften einzelne Gegenſtände der Philoſophie, Mythologie und Literatur, theils endlich hatten ſie Verdeutlichung und Ausbildung des plotiniſchen Lehrgebäudes zum Zweck. Unter letzteren iſt ſeine Einleitung in daſſelbe (ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά), freilich nicht vollſtändig, auf uns gekommen. Die Aufgabe dieſer Schrift iſt die Lehre von den drei intelligibelen Principien Platons, in ihrer Abfolge und ihren Unterſchieden, mit möglichſter Klarheit zu entwickeln [284]). Sofern der Geiſt ein Mannichfaltiges denkt und an der Mannichfaltigkeit Theil nimmt, ſetzt er, wird geſchloſſen, das unbedingte Eins voraus; ſofern die Seele auf ein Andres, ſei es Gegenſtand oder Bild, geht, ſetzt ſie den ſich ſelber ergreifenden, Denken und Sein als identiſch faſſenden Geiſt vor-

---

gabe der vita Pythagorae des Porph. — Pariſot, de Porph. iſt mir nicht zugänglich geweſen.

282) ſ. m. Abhandl. in den Abhandl. der Berliner Akademie 1838, hiſt.-phil. Kl. 279 f. 287. — Wie er in der von ihm angeführten Abhandlung περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν (Suid.), bei der Vergleichung der platoniſchen und ariſtoteliſchen Lehren zu Werke gegangen, läßt ſich nicht ausmitteln

283) Fragm. historicor. graecor. III, 688 sqq.

284) Ausführliche Auszüge aus dieſer Schrift bei Simon p. 102 ff. vgl. über die Ableitung des Stoffes aus dem endlichen Erlöſchen der Einheit die von Zeller S. 837 angef. St. des Proklus.

aus, und die Seele vermag ſich zum Geiſte nur zu erheben, indem ſie alle ihre geiſtigen Thätigkeiten in ſich koncentrirt, und dann das unbedingte Eins zu ergreifen, indem ſie allen dieſen Thätigkeiten entſagt, ſich gänzlich vereinfacht, da Gleiches nur durch Gleiches ergriffen werden kann, wie der Schlaf durch ihn und im Schlafe. Gott, das Abſolute, iſt daher zugleich überall und nirgend, weil Alles durch und in ihm wird, ohne daß er mit irgend Etwas ſich miſchte. Der Geiſt iſt in Gott, aber in Bezug auf das von ihm Abhängige iſt er gleichfalls überall und nirgend; die Seele zugleich in Gott und in dem Geiſte, jedoch in Bezug auf die Dinge ebenfalls überall und nirgend. Wie aber iſt dem Geiſte Mannichfaltigkeit beizulegen? Als reines Denken hat er Nichts gemein mit der ſinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft; ginge er aus ſich ſelber heraus, ſo würde Denken und Sein aus einander treten, er würde nicht mehr reines Denken ſein; er iſt einfach, untheilbar, durch und durch intelligibel, durch und durch denkend, und nicht nach und nach in der Abfolge, ſondern aus und durch ſich denkend; er gleicht einer Quelle, die ihr Waſſer nicht aus ſich heraus, ſondern in Kreisbewegung immer wieder in ſich zurückwirft. Auch ſchon die Seele als Lebensprincip iſt unkörperlich und ein Seiendes, identiſch in ihrem Weſen; einfach, unveränderlich, unleidentlich und ohne Wechſel, theilt ſie ſich doch in ihren Entwickelungen, iſt ein Mittleres zwiſchen dem reinen Sein und dem Körper. Doch kann ſie in Folge ihrer wahren Natur vom Körper ſich ablöſen; wie ſie an den Körper ſich gebunden hat, ſo vermag ſie auch von ihm ſich zu befreien, indem ſie von aller körperlichen Affektion ſich zurückzieht. Daher der doppelte Tod, der natürliche und der durch Erhebung der Seele zum Geiſte bewirkte. Die Seele ſelber aber kann nicht ſterben, ſie iſt ihrer Weſenheit nach Leben und unleidentlich, das Leiden immer nur im Körper und was wir Tod nennen, Theilnahme an den leidentlichen Zuſtänden des Körpers. Sympathetiſche Nachwirkung derſelben kann auch nach der Trennung vom Körper ſtatt finden, und die Hinneigung dazu bewirkt die Verbindung mit einem ihr entſprechenden Körper. So ſoll ſie je nach dem Maße ihrer Reinheit oder jener Hinneigung

in einen ätherischen oder sonnenhaften oder mondhaften Körper übergehn. Die Vereinigung mit dem Körper kann aber keine räumliche sein, sondern nur durch Verähnlichung statt finden, und dazu bedarf es der Vermittelung, die sich in der immateriellen Form findet, wodurch der bloße formlose Stoff zum Körper wird. Die Seele denkt im Nacheinander, in der Zeitform, bedarf daher der denkenden Vermittelung, deren der über die Zeitform erhabene Geist nicht bedarf; der höchste und reinste Theil der Seele jedoch ist der Geist; zu ihm vermag sie sich zu erheben. Mit großer Ausführlichkeit wird der Unterschied des körperlichen und unkörperlichen Seins entwickelt und gezeigt, daß letzteres nur im Selbstbewußtsein ergriffen werden könne. Das Unkörperliche, Intelligibele, einfach und untheilbar, hat Nichts mit räumlichen Bestimmungen gemein, und wenn man sagt daß die Seele den Körper umfasse, sich in ihm verbreite und theile, so darf das nicht räumlich, sondern nur als Wirkung ihrer Kraft verstanden werden, — wie dann ganz im Sinne Plotins ausgeführt wird. Einige Abweichungen von dessen Lehre, die in dunklen Stellen des Proklus und Damascius dem Porphyrius zugeschrieben werden [285]), scheinen mehr den Ausdruck als den Inhalt zu betreffen und nicht als Ueberleitung zu der demnächstigen Triadenlehre betrachtet werden zu können.

Einen ähnlichen Zweck, die Theorie des Plotinus nicht sowohl zu erweitern und wesentlich zu modificiren, als vielmehr in sie einzuleiten und sie zu verdeutlichen, hatte wahrscheinlich auch Porphyrius' Abhandlung von der Seele, aus welcher wir bei Stobäus einige Bruchstücke finden [286]). Sie handelte und zwar theilweise historisch-kritisch, von den verschiedenen Seelenvermögen. Er unterscheidet die Annahme von Theilen und die von Vermögen der Seele, sofern erstere ein in der der Seele zu Grunde liegenden Einheit gesondertes, wenn auch etwa harmonisch zusammengehaltenes und irgendwie räumlich verschiedenes Mannichfaltiges voraussetze, die andere

285) ſ Vacherot p 67 ff Simon 118 ff. Zeller 852, 1.

286) Stob. Ecl. I, 832 eqq. vgl. Simon p. 149 ff. Vacherot 43 ff. Zeller 855 ff.

dagegen die Verſchiedenheit ins raumloſe Denken verlege, ſo daß letztere die Einfachheit des Seelenweſens feſtzuhalten vermöge. Die verſchiedenen Vermögen werden auf die verſchiedenen Sphären zurückgeführt, innerhalb deren es wirkt: die des reinen Denkens, des vermittelnden Denkens, der vegetativen Keimkraft und der Schattenbildlichkeit des materiellen Daſeins. Indem alſo Porphyrius die Annahme von Seelenvermögen ſich aneignet, will er doch nicht zugeben daß zwei weſentlich verſchiedene Fähigkeiten, wie das Sinnenvermögen (τὸ αἰσθητικόν) und der ohne Werkzeuge wirkende Geiſt auf ein und dieſelbe Weſenheit zurückzuführen ſeien. Man ſieht wie er im Einklang mit Plotin Seele und Geiſt ſondern mußte, ſo daß er auch gleichwie dieſer, die ariſtoteliſche Erklärung, die Seele ſei eine Entelechie, ſich nicht aneignen konnte. Beſtimmter aber noch als bei Plotin muß bei Porphyrius die Richtung der Philoſophie auf das Seelenheil als ihren Endzweck, hervorgetreten ſein, wie erſichtlich aus der Schrift über Enthaltung von Fleiſchſpeiſen, dem Leben des Pythagoras, dem Briefe an die Marcella u. a.[287]), gleichwie aus jener Einleitung. So faßt er die Selbſterkenntniß von ihrer auf das Erkennen und ſittliche Handeln bezüglichen Seite. So betrachtet er die ſogenannten politiſchen, die Affekte mäßigenden Tugenden als nothwendige Vorſtufe zu den gleichnamigen reinigenden aber theoretiſchen, vom Einfluß der körperlichen Zuſtände ablöſenden, zur Verähnlichung Gottes hinführenden Tugenden. Die Selbſterkenntniß ſoll zur Anerkennung unſrer urſprünglich reinen Weſenheit und zum Jaſchicken und dadurch zur Ablöſung von den körperlichen Einflüſſen leiten. Wie die Quellen der Luſt- und Unluſtempfindungen, die Sinne, — die Einbildungskraft und das Gedächtniß verderben, Leidenſchaften erzeugen, und von unſrer wahren Weſenheit uns ablenken und dem Körper verknechten, wird ſehr eindringlich in der Schrift über Enthaltung von Fleiſchſpeiſen nachgewieſen und auch anderweitig in dem Sinne ſtrenger Aſkeſe von ihm durch-

287) vgl. d. Bruchſtücke aus der Schrift περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, b. Euseb. Pr. Ev IV, 7. 8. XIV, 10. 741, d. — Ueber die Ethik des Porphyrius ſ. Vacherot p. 49 ff Simon 161 ff. Zeller 860 ff.

geführt. Doch auch die reinigenden Tugenden sind wiederum nur Vorstufe zur Erkenntniß des wahren Seins. Zwar auch auf dieser höheren Stufe treten die verschiedenen Richtungen, entsprechend denen der politischen und reinigenden Tugenden aus einander, sind jedoch auf den Geist und auf Beschaulichkeit gerichtet; und so führen sie denn endlich zu den gleichfalls vier idealen Tugenden der Vollkommenheit. Sie endlich sind die letzte Vorstufe zur Erhebung der Anschauung des Vaters der Götter. Man sieht wie eine stufenweis fortschreitende Ablösung der Seele von der Sinnlichkeit und Erhebung zum reinen Geist durch diese Abfolge der Tugenden bezeichnet werden soll. Dazu mußte Freiheit der Selbstbestimmung vorausgesetzt werden, die Porphyrius in einer an einen gewissen Chrysaorius gerichteten Schrift, durch Ausgang von der platonischen Lehre von der Wahl der Lebenslose (Rep. X, 616 sqq.) festzustellen sucht [288]). Gleichwie Plotin hat Porphyrius den Glauben der Vielgötterei und den Kultus derselben mit seiner philosophischen Theorie zu einigen gesucht; hatte in das Reich der Geister Raum genug für übermenschliche Wesen, und ließen zu Opfer- und Bilderdienst so wie Gebet zu diesen oder jenen Gottheiten durch die Lehre von den sympathetischen Wechselbeziehungen in allen Schichten jenes Reiches und von den verschiedenen Stufen der Erhebung zu demselben verständig genug sich erklären; auch Porphyrius scheint obgleich umfassender als Plotinus in solche Erklärungen und in Deutung der verschiedenen göttlichen Wesenheiten, auch des Orients, eingegangen zu sein. Dabei aber verläugnet er eine reinere geistige Auffassung keineswegs; in der Gotteserkenntniß und der frommen, gattähnlichen Gesinnung besteht ihm die wahre Gottesverehrung: in schweigender Andacht und heiligen Gedanken soll sie sich bewähren; unser Gebet soll lediglich auf Das sich beziehn was die Götter selber sind und wollen, auf das Gute. — In seinem Briefe an den ägyptischen Priester Anebo spricht er Fragen und Zweifel aus, welche zeigen wie weit er über den Volksglauben sich erhoben und wie frei von der aben-

288) s. das Bruchstück b. Stob. II, 366—394.

leuerlichen theurgiſchen Schwindelei ſeiner nächſten Nachfoiger ſich erhalten hatte[289]). Aber wie entſchieden er auch die verſinnlichenden Vorſtellungen von den Gottheiten und unſren Verhältniſſen zu ihnen zurückweiſt, ſo fällt er doch in ſeinem Glauben an Aſtrologie, Mantik und Magie, vorzüglich aber in ſeiner weit ausgeführten Dämonologie, der Richtung des Zeitalters wiederum anheim. Die dämoniſchen Mittelweſen, gute und böſe, ſcheinen zur Ausfüllung der Lücken dienen zu ſollen, welche ſeine geiſtigere Auffaſſung der Götterwelt in der Vorſtellung derſelben gelaſſen hatte.

Wohl hätte Porphyrius ſeiner innerſten Geſinnung nach zum chriſtlichen Glauben übergehn können, und doch war er ein eifriger Gegner deſſelben, freilich keiner der frivolen ſpäteren Richtung. Seine oft genug genannte und geſchmähte aber ſelten durch beſtimmte Mittheilungen charakteriſirte Schrift[290]) ſcheint vorzüglich ſcheinbare Widerſprüche in den heiligen Schriften hervorgehoben zu haben, ſo namentlich über die Authentieität der Wahrſagungen Daniels. Des Erlöſers Tugenden und ſeine erhabene Perſönlichkeit erkannte er vollkommen an; nur die Gottheit Chriſti beſtritt er. Vor Allem aber konnte ſein Griechenſtolz dem einfachen Chriſtenglauben ſich nicht beugen, ſeine Gewöhnung an hochfliegende und weitgreifende Spekulation in demſelben nicht Befriedigung finden.

Wenngleich Porphyrius oft genug die Grenzen des Wißbaren überſchritt und ſich freute Anknüpfungspunkte für ſeine Ueberzeugungen bei den Juden, Eſſenern, Brahmanen, Magiern, Chaldäern und ſelbſt bei den Aegyptern zu finden: wie beſonnen und kritiſch verfährt er doch im Vergleich mit ſeinen Nachfolgern. In ſeinen ſinnreichen, wenngleich kühnen Deutungen griechiſcher Mythen, wie er ſie in den erhaltenen Schriften vom Styx und von der Höhle der Nymphen übt, liegt ihm nur daran liefere Gedanken als der Dichtung zu Grunde liegend nachzuweiſen; der von ihm allerdings ohngleich mehr hineingelegte als darin gefundene geheime Sinn derſelben, nicht die daran geknüpften ſinnlichen Vorſtellungen

289) ſ. Simon 176 ff. Zeller 865 ff.
290) Simon p 180. Zeller 870.

und Gebräuche haben Werth für ihn. Er verhält sich zum Polytheismus als philosophischer Forscher, nicht als Bekenner, und scharf genug hat er gegen gedankenlosen Glauben und Priestertrug, besonders in dem vorher angeführten Briefe, Kritik geübt. Es fiel ihm nicht ein Neubelebung des Polytheismus dem vordringenden Christenthum als Damm entgegensetzen zu wollen; es sollte dasselbe theils durch Philosophie theils durch asketische Neigung der Gesinnung, also in letzterer Beziehung durch die eigenen Waffen der Christen, bekämpft werden. Ebendarum hat er auch, so viel wir irgend wissen, an Neugestaltung des Heidenthums, durch harmonische Verbindung seiner verschiedenen Richtungen, sich nicht versucht; sein kritischer Sinn würde sich dagegen gesträubt haben.

3. Wie ganz anders seine nächsten Nachfolger! Anstatt in der Glaubensbedürftigkeit, die das ganze Zeitalter kennzeichnet, mit Plotin und Porphyrius in die Tiefen theosophischer Spekulation sich zu versenken, wollten sie im Haß gegen das Christenthum, aus den morschen Trümmern orientalischer und akcidentalischer Mythologie und den ihnen entsprechenden Kultusweisen ein neues Gebäude polytheistischer Glaubenslehre zusammenfügen. Sie mochten einsehn die Glaubenszuversicht und Treue der Christen durch Spekulation nicht erreichen zu können, und sich frogen, welcher Ergänzung diese fähig und bedürftig sei. Das Christenthum hat eine historische Basis; wie also wenn man zurückgriffe in die Fülle mythischer Ueberlieferungen? ihnen das Anstößige sinnlicher und physischer Auffassung entzöge, ihnen den Geist der neuen Philosophie einhauchte und die Widersprüche innerhalb derselben durch das elastische Band spiritualistischer Auslegungen beseitigte? Man wollte nicht mehr blos für die Schule und innerhalb derselben philosophiren; dem Polytheismus sollte zugleich durch Vergeistigung desselben und durch Anschluß an die Volksvorstellungen der Sieg über das Christenthum errungen werden. Daß aber nur die Kraft des eignen Glaubens Glauben zu wecken und zu befestigen vermag, ließ man bei diesen Restaurationsversuchen außer Acht. Woran glaubten diese neuen Propheten des Heidenthums? nicht an das was sie herstellen wollten, sondern nur an ihre eignen Auedeutun-

gen deſſelben, und dieſe lagen theils weit über dem Horizont des Volkes, theils waren ſie zu willkürlich, ſchillernd und unter einander ſtreitend als daß ſie auch den Gebildeteren Zuſtimmung, geſchweige denn lebendigen Glauben, hätten abgewinnen können. Das Schaugepränge, der erkünſtelte Ernſt, womit man den Kultus der alten Götter neu zu beleben verſuchte, mochte die für das Chriſtenthum noch nicht gewonnene Maſſe augenblicklich ergreifen, aber der neue Geiſt, den man ihm einhauchen wollte, blieb ihr verborgen und ſie verſinnlichte ſich wiederum in gewohnter Weiſe Mythen und Kultus. Wie der Chriſtenglaube dem Seelenbedürfniß eine obgleich dauerndere Befriedigung gewähre, mußte Vielen klar werden.

Als Urheber ſolcher Verſuche das Heidenthum herzuſtellen dürfen wir wohl den Jamblichus aus Chalkis in Coleſyrien bezeichnen. Er hatte Anatolius, einen Schüler des Porphyrius, und ſpäter dieſen ſelber gehört. Wann er geboren, wann geſtorben war, ſagt uns ſein begeiſterter Biograph Eunapius nicht, auch nicht was er gelehrt habe, wie viel er auch von ſeinen Wunderthaten zu berichten weiß; wahrſcheinlich aber lehrte er in Alexandria und abwechſelnd in Kleinaſien, und ſtarb unter Konſtantin d. Gr., bevor dieſer noch ſeinen Schüler Sopater hatte hinrichten laſſen. Die an ihn gerichteten, dem Kaiſer Julian zugeſchriebenen Briefe ſind aller Wahrſcheinlichkeit nach untergeſchoben. Daß er in der Kunſt zu ſchreiben dem Porphyrius weit nachſtand, vermag auch Eunapius nicht in Abrede zu ſtellen und doch werden einige ſehr geringſchätzige Aeußerungen über ſeine Lehren von ihm angeführt[291]). In der Philoſophie war er bemüht durch die willkürlichſten Sonderungen und Unterſcheidungen das Reich des Intelligibelen auszubauen und zu erweiteren. Sichtbare und unſichtbare, innerweltliche und außerweltliche Götter waren ſchon früher unterſchieden worden; jetzt wird mit Hülfe orientaliſcher, beſonders chaldäiſcher Mythologie, worüber Jamblichus ein Werk von mehr als acht und zwanzig Büchern verfaßt hatte, eine große Anzahl beider aufgeführt; von der einen unausſprechlichen Einheit eine zweite (τὸ

291) Simon II, 190 ff. und Zeller S. 577, 1.

Zahlenlehre preist Jamblichus in den ihr gewidmeten und uns erhaltenen Schriften mehr als daß er sie methodisch zu entwickeln unternommen hätte [293]). Sie soll vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen überleiten, den Geist reinigen, der Naturwissenschaft, Ethik und Politik zur Grundlage dienen, vorausgesetzt daß sie zum Wesen der intelligibelen Zahlen und Figuren vordringe. Die Zahlen sind ihm für sich bestehende, das Begrenzte und Unbegrenzte, das Ungetheilte und die der Körperwelt einwohnenden Formen vermittelnde Wesenheiten. Wie sie der Hauptordnung, ohne Störung derselben, sich einordnen, wie sie unbeweglich und doch auch die Ideen und Seelen Zahlen sein sollen, sind Fragen, deren Beantwortung der fahrige Geist des Jamblichus schwerlich sonderlich sich hat angelegen sein lassen. Wir übergehn was sonst noch von der höchsten Einheit und der intelligibelen Materie als Ursache der Vielheit, von der mystischen Bedeutung der Zahlen und ihrer Beziehung zu den Göttern bei Jamblichus sich findet, und ebenso was uns der Physik und Seelenlehre in Bruchstücken seiner Schriften uns erhalten ist. Nur sei noch erwähnt daß er den Seelen eine ungleich bescheidenere Stellung anweist als Plotin und Porphyrius; daher er auch die Hülfsbedürftigkeit derselben zur Reinigung und Erhebung ungleich bestimmter anerkennt und die höhere Tugend als die priesterliche bezeichnet. Man könnte hier eine Annäherung an die christliche Lehre bei ihm vermuthen; und doch wie verschieden sind die Mittel, die er zur Erlangung des Seelenheils empfiehlt. Allerdings preist auch er die Kraft des Gebetes und sucht zu erklären, wie die Götter ohne Sinnenwerkzeuge es zu hören ver-

---

fast ausschließlich an Proklus sich gehalten, Zeller S. 881 ff. dessen Angaben durch betreffende Stellen des Domascius wesentlich ergänzt.

293) Iamblichi de vita Pythagorea lib. ed Kiessling 1815 sq. ed. Westermann (Diogenes Laërtius ed. Cobet 1850), adhortatio ad philosophiam ed. Kiessling 1813, περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος ed. Villoisson (Anecd. graeca II, 1781) Theologumena arithmetica ed. Ast 1817, die wahrscheinlich auch dem Jamblichus gehören.

möchten, aber das Hauptgewicht legt seine Schule, ohne Zweifel im Einklang mit ihm, auf äußere Mittel, um des Verkehrs mit den Göttern und ihrer Hülfe sich zu versichern. Nicht durch das Denken, sondern durch geheimnißvolle über das Denken hinausreichende Werke und durch den Göttern bekannte, wenn auch vom Theurgen nicht verstandene Zeichen soll der Zweck erreicht werden. Wie sollte, sagte man, die allgegenwärtige Gottheit sich nicht offenbaren können, wie und wo sie will? Zwar wirkt die Theurgie nicht auf die Gottheit, sondern nur auf den Theurgen selbst, aber da er in seiner Einheit mit der Gottheit handelt, so wirkt die Gottheit durch ihn; die Zeichen deren er sich bedient, sind heilige Symbole, wie selbst dardarische und sinnlose Götternamen, die reinigend und weihend auf die Seele des Menschen wirken und sie für die heildringenden Erweisungen der Gottheit empfänglich machen sollen. In ähnlichem Sinne werden die Sühnungen gefaßt, die Weissagungen nicht auf natürliche Ursachen sondern auf Erleuchtung gottgegebener Seelen, die übernatürliche Wirkung der Opfer auf Herableitung höherer Kräfte zurückgeführt. Zu Grunde liegt die Voraussetzung daß man zu den immateriellen Kräften nur durch Vermittelung der im Stoffe wirkenden Kräfte sich zu erheben, nur von den sichtbaren zu den unsichtbaren Göttern aufzusteigen vermöge. Die theurgische Kunst soll lehren, welche Stoffe den Göttern überhaupt und jedem Gotte insbesondere verwandt, und so die Mittel anweisen um zur Gemeinschaft mit ihnen zu gelangen. Sie wird aber auf unmittelbaer göttliche Erleuchtung zurückgeführt und daher den Theurgen und Priestern eine ohngleich höhere Stelle als den Philosophen zugestanden. Die gegen den vorher erwähnten kritischen Brief des Porphyrius unter dem Namen eines Priesters Abammon gerichtete Schrift, welche das hier zunächst Hervorgehobene ausführlich erörtert [294]), versucht sich auch an einer Lehre von den obersten Principien und führt sie von den unsichtbaren Göttern zu den sichtbaren und diese in absteigender Reihe bis zu den Dämonen und Heroen durch, welchen sie die Seelen unterordnet

294) de Mysteriis liber ed. G. Parthey 1857.

und weist die unterscheidenden Merkmale der verschiedenen Klassen, die Form und den Stoff, in welchen sie zur Erscheinung gelangen und ihre Wirkungen nach, wie wenn sie zur Vergleichung gegenwärtig gewesen. Die Annahme von vernunftlosen und bösen Dämonen, neben den guten, dient dem Vf. zu Erklärung der Zauberei und falscher Wahrsagung, so wie trügerischer Erscheinungen und verfehlter theurgischer Versuche. Einzelne Abweichungen von den anderweitig überlieferten Annahmen des Jamblichus ließen sich ganz wohl auf die Elasticität der ganzen Theorie zurückführen, auch wenn er selber Verfasser der Schrift wäre; doch scheint es wahrscheinlicher zu sein, daß sie einem seiner Nachfolger gehörte. Unter seinen Schülern werden Aedesius, Chrysanthius, Maximus und Eusebius genannt, doch weiß ihr Biograph, Eunapius, fast nur von ihren theurgischen Thaten, nicht von ihren Lehren zu berichten.

4. Wie wenig aber solche Bestrebungen den Polytheismus oder wie man es zu bezeichnen liebte, das Hellenenthum, neu zu beleben und dem vordringenden Christenthum entgegen zu stellen vermochten, doch gelang es ihnen durch eigenthümliche Fügung der Verhältnisse einen Kaiser und zwar einen in mehr als einer Beziehung ausgezeichneten Kaiser für sich zu gewinnen, nachdem schon mehrere Generationen hindurch das Christenthum so gut wie Staatsreligion geworden war. **Julian** [295]) im Christenthum geboren (im J. 331 od. 332) und erzogen, augenscheinlich vertraut mit den Urkunden desselben, trat, sobald er zur Krone gelangt war, als entschiedener Beschützer und Vertheidiger des sogenannten Hellenenthums auf. Die inneren Streitigkeiten in der Kirche, die erbitterten Kämpfe zwischen den Arianern und Orthodoxen, Donatisten und Valentinianern, die wachsende Herrschsucht der Bischöfe und ihre Einmischung in die Staatsangelegenheiten, wögen schon früh dem christlichen Glauben ihn entfremdet haben; mehr noch die während des Auf-

295) vgl außer den bekannten Schriften von A. Neander (1812) und D. F. Strauß (1847), Gibbon history of the decline and fall of the R. Emp. III, 144 sqq Lips. u. die ausführlichen zwei Capitel b. Simon II, 275—368.

enthalts in Athen und anderen Orten griechischer Kultur und Wissenschaft, mit der ganzen Liebe seines enthusiastischen Gemüths ergriffene Philosophie. Den Vertretern derselben kannte er vertrauensvoll sich hingeben, während er fürchten mußte, ihm sich nähernde Christen möchten geheime Werkzeuge der ihm bedrohenden Nachstellungen seines Oheims, Kaiser Konstantius, des Mörders seines Bruders, sein. Selbst wenn er kritischeren Standes gewesen wäre, würden die phantastischen Formen, mit welchen Jamblichus und seine Schule die platonischen Lehren umkleidet hatten, ihn schwerlich abgestoßen haben; das den kühnen Geist des jungen Prinzen fesselnde Grundgebäude war gediehen und der willkürliche Ausbau desselben geeignet in ihm die Hoffnung zu nähren dereinst das neue hellenische Pantheon der christlichen Kirche entgegenstellen zu können. Wann solche hochfliegende Pläne in ihm erwacht seien, läßt sich schwerlich bestimmen; jedoch sobald er zum Cäsar ernannt, durch seine siegreichen Feldzüge in Gallien der Vormundschaft des Kaisers sich entzogen und gegen dessen Gewaltsamkeiten sich gesichert hatte, nahm er an den öffentlichen Opfern Theil und war damit vom Christenthum offenkundig abgefallen. Daß er dann, nach dem Tode des Konstantius im J. 361 zum kaiserlichen Throne gelangt, wie weise und mild er auch im Uebrigen herrschte, nicht sowohl durch Gewalt als durch List das Christenthum zu beseitigen suchte, begreift sich einigermaßen nach der Voraussetzung, daß er diese allen übrigen feindlich entgegentretende Religion mit der von ihm beabsichtigten Verwirklichung einer die Kulten der Götter aller verschiedenen Völker in sich begreifenden philosophischen Allreligion für schlechthin unverträglich halten mußte; die die Verehrung des einzigen wahren Gottes, im Gegensatz gegen allen heidnischen Götzendienst, festhaltenden Juden und Christen schlossen von einer solchen heidnischen Mischreligion sich selber aus, oder mußten vielmehr feindlich ihr entgegentreten. Nur durch ihre Beseitigung konnte Julianus hoffen seinen Zweck zu erreichen. Doch war das Judenthum bereits machtlos; seine Verfolgungen waren daher auch nur gegen das Christenthum gerichtet. Wie tief der christliche Glaube ins Volksbewußtsein eingedrungen war und wie alle seine Versuche

durch enthusiastische Reden und Glanz der religiösen Funktionen die Massen für das Kunstprodukt des neuen Glaubens zu gewinnen, erfolglos blieben, empfand er selber noch während der kurzen Dauer seiner Regierung. Sein glanzreicher Tod im Perserkriege (363) ersparte ihm noch schmerzlichere Enttäuschungen und wahrscheinlich zugleich der Welt das Schauspiel eines blutigen Religionskrieges, dessen Ende ohne Zweifel der gänzliche Sieg des Christenthums und in Folge desselben eine Verfolgung des Heidenthums gewesen sein würde, abgleich grausamer als die welche schon nach Julians unglücklichem Versuche es wiederum zur Staatsreligion zu erheben, eingetreten ist. Wie hatte auch Julianus' Glaubenseifer für Das entzunden können was er herzustellen beabsichtigte? Ueber Liebe zu einem die Phantasie ansprechenden Geisterreiche und über Hoffnung durch magische und theurgische Mittel des Verkehrs mit ihm theilhaft zu werden, ging sein eigner Glaube nicht hinaus. Seine Ausdeutungen der verschiedenen Gattheiten und ihres Kultus wurzelten in Vorstellungen, die dem Verständniß des Volkes sich ganzlich entzogen; wie hatte sein Gewebe abstruser Vorstellungen glaubens- und heilsbedürftige Seelen ergreifen können, zumal auch das Gepräge selbsterzeugter und selbstertebter Gedanken und Anschauungen, gleichwie eine sie tief durchdringende Einheit ihnen fehlte. Haben seine Briefe und Reden [296]) auch ein bedeutendes psychalagisches und Zeitinteresse, indem sie einen edlen und mannichfach begabten Geist uns veranschaulichen, der van einer durch klares Nachdenken nicht gezügelten lebhaften Phantasie beherrscht, an dem unglücklichen Unternehmen sich versuchte, durch Wiederherstellung des Abgelebten in den Lauf der Geschichte einzugreifen, — wissenschaftliche Bedeutung haben seine Schriften nicht; sie bewegen sich ohne selbsteigene Grundgedanken in den Formen seines göttlichen Jamblichus und ergänzen theilweise, wie namentlich seine Reden über die Sonne, unsre Kenntniß von der maßlos willkürlichen Mythenerklärung der Schule, aus der er hervorgegangen war. Den Jamblichus selber hat er nicht mehr gehört, sondern statt des-

296) vgl. außer Simon (293) Vacherot II, 171 ff.

fen umgaben ihn die schwärmerischen Schüler desselben, wie Aedesius, Maximus, Chrysanthius, Priscus und Eusebius. Bedeutender mag seine Streitschrift gegen das Christen- und Judenthum gewesen sein, wenigstens zeugen die auf uns gekommenen Bruchstücke derselben von guter Kenntniß der heiligen Bücher und hie und da auch von Kritik. Wie viel er von Andren, namentlich vom Porphyrius, entlehnte, aus dessen polemischer Schrift uns so Weniges erhalten ist, obgleich weniger als aus der des Julianus, wissen wir freilich nicht. Noch weniger können wir auf Das eingehen was von seinem philosophischen Freunde Maximus berichtet wird und was von den Deklamationen eines zweiten, des Rhetors Libanius, erhalten ist. Die in dieser Zeit herrschende Willkür der Mythenerklärung spiegelt sich besonders in der Schrift des Salustius über die Götter und die Welt (περὶ θεῶν καὶ κόσμου) ab, mag der Verfasser der bekannte Freund Julians oder ein späterer gewesen sein.

5. Unter Solchen, welche ohne Sinn für das Ursprüngliche und Eigenthümliche, platonische und aristotelische Lehre zur Unkenntlichkeit unter einander mischten, die ideale Welt Platons zum Tummelplatz der grotesksten Göttergestalten der verschiedensten Nationen machten und durch Theurgie und andere Künste des Aberglaubens erweiterten, thut es wohl einem Manne zu begegnen, der mit der Klarheit und Schärfe eines unbenebelten Geistes sich in das Studium eines der beiden großen Philosophen der Vorzeit vertiefte. Ein solcher Mann war Themistius; seine, wie es heißt in der Jugend verfaßten und wider seinen Willen veröffentlichten Paraphrasen logischer und einiger andrer Schriften des Aristoteles sind ein wahres Muster solcher Art der Einführung in das Verständniß schwieriger Bücher und auch jetzt noch von großem Werth für die Auslegung derselben [297]). Freilich zeigt er auch so unabhängigen Geist, daß wir ihn kaum noch den Anhängern der Schule zuzählen dürfen. In seinen männlichen Jahren, die von der Regierung des

297) vgl. m. Abhandlung über die griechischen Kommentatoren des aristotelischen Organons a. a. O. (252).

Konstantins bis zu der des Theodosius sich erstrecken, war er mehr Redner und Staatsmann als Philosoph. Doch dürfen wir nicht außer Acht lassen daß auch einige wirkliche Anhänger der Schule das Bedürfniß gefühlt zu haben scheinen, inmitten ihrer überfliegenden Theorien, durch das Studium der logischen Schriften des Aristoteles und zwar zunächst der Kategorien, sich zu ernüchtern; wie wenig es ihnen aber damit gelang, ersehen wir aus dem erhaltenen Buche des Dexippus[298]), und schwerlich war es dem Maximus besser ergangen. Bedeutender mögen des Alexandriners Olympiodorus Auslegungen aristotelischer Schriften oder Lehren gewesen sein. Andre wendeten sich lieber zur Auslegung des tiefsinnigen platonischen Timaeus, wie Theodorus.

6. Der Traum einen durch neuplatonische Ideen zusammengehaltenen und verklärten Glauben an die Allheit der Götter des Heidenthums zur Staatsreligion zu erheben war mit Julians Tode zerronnen. Die Philosophie mußte sich in die Schranken der Schule zurückziehn. Wie aber hätte sie auf fernere Ausbildung eines die verschiedenen philosophischen Hauptsysteme der Vorzeit und die verschiedenen Kultusweisen zur Einheit verbindenden Synkretismus verzichten, wie der Uebung magisch-theurgischer Künste sich begeben sollen! Merkwürdig daß die griechische Philosophie ihren Kreislauf beendigen sollte, wo der Aufbau von Systemen begonnen hatte. Freilich konnte nicht wie damals das glänzende Athen zur Gemeinschaft an einem umfassenden und reichen Geistesleben einladen; die Philosophie suchte und fand in dem vereinsamten Athen nur eine letzte Ruhestätte. Man pflegt zu sagen, die neuplatonische Schule sei von Alexandria nach Athen übergewandert, läßt jedoch außer Acht daß im dritten und vierten Jahrhundert Alexandria keineswegs ihr Hauptsitz, geschweige denn ihr einziger Sitz gewesen ist; wir finden sie nicht minder in verschiedenen Städten Kleinasiens, auf den Inseln und in Athen; von jenen und aus Aegypten mochte sie sich zurückziehn, um den Verfolgungen des Heidenthums sich zu

298) s. jene Abhandl. und die Auszüge in m. Schol. in Arist. p. 61. 69 sqq.

entziehn, die im fanatischen Orient nach Julians Tode ausbrachen; erinnern wir uns nur der Schicksale der Hypatia. Im eigentlichen Griechenland scheint das Heidenthum länger verschont oder unbeachtet geblieben zu sein. Als Urheber der neuen athenischen Richtung des Neuplatonismus wird Plutarchus, Sohn des Nestorius und als dessen Nachfolger Syrianus bezeichnet, als einer seiner (des Plutarch's) Schüler Hierokles, von dem wir außer Bruchstücken seiner Schrift van der Vorsehung und anderer Bücher, die bekannte Erklärung des sogenannten galdenen Gedichts des Pythagoras besitzen. Van ersterem erfahren wir Nichts als daß er Athener gewesen und um 433 oder 434 gestorben sei, vom Syrianus wird eine Anzahl von Kommentaren zu Homer, Orpheus, zu Platos Büchern vom Staat und eine Schrift über die Uebereinstimmung der Lehren des Orpheus, Pythagoras und Plato angeführt[299]). Sein Schüler Proklus führt von dem verehrten Lehrer, großentheils ihm zustimmend, auch Erklärungen des platonischen Timäus, Parmenides u. s. w. an. Was wir von ihm besitzen, Erklärung der beiden letzten und des dritten Buches der aristotelischen Metaphysik[300]), veranschaulicht uns seine Geistesverwandtschaft mit Praklus; er legt nicht sowohl den Text aus als in ihn hinein. Auch seine Angaben über die verschiedenen Phasen der Zahlenlehre sind sehr wenig genau und was von seiner eignen Auffassung derselben vorkommt ist durchaus phantastisch. Allerdings wurden in dieser Zeit die aristotelischen Schriften fleißiger als unter der Herrschaft der jamblichischen Hieraphanten gelesen, aber nicht mehr mit der Unbefangenheit des Plotin; man betrachtete sie als Vorschule zum Verständniß der platonischen Dialogen und entschied sich unbedingt für Plato, wo man dessen Lehren mit den aristotelischen nicht zu einigen vermachte. Beiden neuathenischen Platonikern war ihr Schüler Proklus (denn auch den Plutarch hatte er gehört) an Um-

299) vgl. Simon II, 374 ff.

300) Bis jetzt nur in der lateinischen Uebersetzung des Bagolinus veröffentlicht; der griechische Text wird im zweiten Bande meiner Scholia in Arist. erscheinen. Einige Stellen bei Vacherot II, 202.

fang des Wissens, an haarspaltendem Scharfsinn und Kühnheit der Auslegung und Mythendeutung unbezweifelt überlegen. In Byzanz etwa 412 geboren, starb er in Athen 485. Bevor er dem Plutarch und Syrian sich anschloß, war er von dem Alexandriner Olympiodorus, der die wesentliche Uebereinstimmung der platonischen und aristotelischen Lehren nachzuweisen bestrebt war, in das Studium der letzteren eingeführt worden. Sein Biograph Marinus schildert die Strenge seiner Lebensweise, seine gewissenhafte Beobachtung der religiösen Satzungen und Gebräuche, auch der der Aegyptier und Chaldäer (er war nicht minder Hoherpriester als Philosoph), seinen Eifer als Lehrer, das Vertrauen und die Verehrung die ihm überall zu Theil geworden, mit Begeisterung. Natürlich durfte es dem Gefeierten auch nicht an Wunderkraft fehlen. Von seinen zahlreichen Schriften sind uns sein Kommentar zum Timäus, zu einigen Büchern des platonischen Staats, seine platonische Theologie, seine theologischen Elemente (*στοιχείωσις θεολογική*) seine Auslegungen zum Parmenides und einigen andren platonischen Dialogen erhalten. Wir verdanken diesen Büchern manche werthvolle Mittheilungen aus für uns verlorenen Quellen; das Verständniß der platonischen Lehren und Dialoge wird durch sie nicht gefördert.

Die letzte Phase der neuplatonischen Philosophie, welche durch Proklus ihren Abschluß erhielt, war längst vorbereitet worden. Das Bestreben die große plotinische Triade weiter auszudauen, hatte schon Amelius und Porphyrius zu einigen, so weit jedoch aus den dunklen Anführungen ersichtlich, wenig erheblichen und vereinzelten Abweichungen von der ursprünglichen Lehre veranlaßt. So unterschied Amelius einen dreifachen Geist oder Demiurgos, den schlechthin seienden, den das Intelligibele besitzenden und den es schauenden; der erste soll lediglich durch seinen Willen, der zweite durch seinen Befehl, der dritte als handanlegender (*αὐτουργός*) Künstler schaffen, wogegen Porphyrius den Demiurgos auf den höheren Theil der Weltseele bezog. Was diesem oder dem Theodor von Asine von der Unterscheidung eines wesenhaften (*οὐσιώδης*), eines intelligibelen (*νοερός*) und eines Leben schöpfenden

(ἕνωσις) Geistes gehöre, ist aus der Anführung bei Proklus nicht ersichtlich. Obgleich weiter mußte Jamblichus in den Sonderungen gehn, um seine bunte und weitschichtige Götterwelt in die Triadenlehre einzupassen. Für die Durchführung der Triadenlehre einen logisch begrifflichen Anhalt zu gewinnen, scheint Theodorus von Asine versucht zu haben[301]). Der ihm mit dem Porphyrius gemeinsamen oder von ihm bestimmter ausgesprochenen intelligibelen Dreiheit, die er als (das zweite) Eins bezeichnete, schloß er die intellektuelle Dreiheit des Seins, des Denkens und des Lebens an, und dieser wiederum die demiurgische Trias des Seienden, des Nus und der Quelle der Seelen, und theilte jedes dieser drei Glieder in ein Erstes, Mittleres und Letztes. In ähnlicher Weise unterschied er drei Seelen, die ursprüngliche, die allgemeine und die schlechthin getheilte oder Weltseele. Aus der ursprünglichen Dreitheilung war ihm nämlich eine Fünftheilung geworden: das Urwesen, das Intelligibele, das Intellektuelle, das Demiurgische und Psychische. Proklus hält ihn hoch, höher oder noch seinen Lehrer Syrianus[302]), und freilich scheint dieser das Spiel begrifflicher Spaltungen noch obgleich weiter geführt und zugleich in der Ausklügelung und Anwendung der mystischen Zahlenlehre den Theodorus übertroffen zu haben. Je willkürlicher die Begriffsspaltungen waren, um so leichter mußten neue Kombinationen sich ergeben. Syrianus meinte im platonischen Parmenides einen neuen Leitfaden gefunden zu haben und preßte aus demselben die Fünfheit des Eins, der göttlichen Welt, der Seele, der im Stoffe wirkenden Formen und die Materie heraus, unterschied dann in der göttlichen Welt das Intelligibele, das Intellektuelle und die überweltliche Seele; im Intelligibelen das lebende Wesen an sich (αὐτοζῷον), die Wesenheit und das Intelligibele. Als erstes Glied der intellektuellen Welt betrachtet er den Demiurgos oder Zeus, schließt diesem eine Dreiheit demiurgischer Kräfte an, welcher die Ideen als Urbilder angehören sollen, jedoch so daß sie ursprünglich dem In-

301) s. Zeller 904 ff. vgl. Simon II, 248 ff.

302) vgl. Simon 379 ff. Vacherot 201 ff. Zeller 901 ff.

telligibelen und nur abgeleiteter Weise dem Demiurgos einwohnten. Die pythagoriſche Vierzahl und Zehnzahl wurden zu Hülfe genommen um das Verhältniß ſcheindar näher zu beſtimmen: denn die Ideen ſind ihm zugleich Zahlen und wirkende Kräfte, jedoch die Zahlen der Grund der demiurgiſchen Ideen. Von ſeiner myſtiſchen Zahlenlehre finden ſich nur Bruchſtücke. Aus dem Demiurgos und einer der niedrigeren Kräfte wird dann die Seele abgeleitet. Hätte man dieſe Männer gefragt: wie aber kommt Ihr zu Eurem Wiſſen um die ganze Reihenfolge geiſtiger Weſenheiten, ſo hätten ſie ſich auf ihren Grundſatz berufen mögen, demzufolge jede niedere Stufe in eigenthümlicher Weiſe an allen höheren Theil habe, ſo daß es die Aufgabe der Wiſſenſchaft ſei, lückenloſe Einſicht in die ganze Reihenfolge zu gewinnen. So aber näherte der Neuplatonismus mehr und mehr der Emanationslehre ſich wiederum an, von der ihn fern zu halten Plotinus beſtrebt geweſen war; während er die nothwendigen Vorausſetzungen der Welt des Denkens und der Dinge regreſſiv hatte finden wollen, vermaßen ſich ſeine Nachfolger progreſſiv die ganze Geiſterwelt zu konſtruiren; die urſprünglich rein geiſtig gefaßten Verhältniſſe der Abfolge wurden auf die Weiſe immer mehr zu phyſiſchen Ausflüſſen; hatte ja ſchon Syrianus das Geſchlechtsverhältniß, ähnlich wie die Gnoſtiker, auf das Gebiet der intelligibelen Zahlen zurückgeführt.

Das fein geſponnene Gewebe logiſch-myſtiſcher Phantaſien über die Geiſter- und Götterwelt zu ſeiner Vollendung zu führen, war Proklus in hohem Maße geeignet. Er hatte die Hauptrichtungen der neueren Durchführung plotiniſcher Lehren in ſich vereinigt, hatte in das theurgiſche Götterpantheon des göttlichen Jamblichus und die Vorhallen dazu, orphiſche, chaldäiſch-ägyptiſche Theologie, Orakel und Sprachweisheit der Götter, eben ſo ſich eingelebt, wie in die Triadentheorie des Theodorus und Syrianus, war in Ariſtoteles bewandert und kühn genug um die logiſchen Formen über alles Erfahrungsgebiet hinaus auf die Welt des Intelligibelen anzuwenden; was Ariſtoteles als Endpunkte bezeichnet hatte, wohin ihre Anwendung führen ſollte, erweiterte er zum unermeßlichen Gebiet ungehemmter logiſcher Bewegung. Doch auch

ihm war Aristoteles nur Vorhalle zur tieferen Erkenntniß, Plato ihr wahrer Prophet, vorausgesetzt daß man den Geheimsinn seiner Dialogen, namentlich des Parmenides und Timäus, und ihre Uebereinstimmung mit orientalischer Theologie und neuplatonischer Triadenlehre mystagogisch sich eröffnet habe. Dazu kam seine außerordentliche Belesenheit in ächten und gefälschten Schriften, welcher wir die Kenntniß uns anderweitig unbekannter Bruchstücke aus denen verdanken. Endlich übertraf er seine Vorgänger an grübelndem Scharfsinn und wahrscheinlich auch an Lebhaftigkeit der Phantasie, kraft welcher er seine Abstraktionen mit dem Schein der Realität bekleidete; er selber wenigstens bewegt sich unter ihnen mit der Sicherheit eines Traumwandlers; einem nüchternen Sinne freilich wird es schwer unter ihnen das Gleichgewicht zu behaupten und nicht vom Schwindel ergriffen zu werden.

In der Grundlegung seiner Triadenlehre[303]), die sich vorzüglich in seiner theologischen Einleitung findet, hält sich Proklus noch großentheils an plotinischen Principien. Er geht davon aus daß jede Vielheit eine Einheit voraussetze und an ihr Theil habe, zwar so daß die Kraftfülle der Einheit unverändert dieselbe bleibe, jede Wirkung der Einheit daher kraft der Aehnlichkeit, mit ihr geeinigt sei, so daß jedes höhere Wesen durch alle niedrigeren seiner Ordnung hindurchgehe, zugleich jedoch jedes niedere von dem höheren sich unterscheide und zu ihm zurückstrebe. Danach unterscheidet er durchgehends die drei Momente, des Seins des Gewirkten in der Ursache, seines Heraustretens aus derselben und seiner Rückkehr zu ihr. Ferner folgert er daß je weiter entfernt von seiner Einheit, um so getheilter und unvollkommner das Sein werde, mithin die einfachsten Wesen die vollkommensten und kraftreichsten seien, und wiederum die einfachsten auch die allgemeinsten. In der un-

---

303) An die Stelle der sehr ausführlichen Analysen der Lehren des Proklos in den Werken von Vacherot (II, 210—383) und Simon (404—583) tritt bei Zeller (916—953) eine obgleich kürzere oder, ich glaube, präcisere. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine. Paris 1840, kenne ich nicht.

ermöglichen Durchführung jener drei Momente geht auch Proklus von dem unbedingten Eins aus und bestimmt es der Hauptsache nach ähnlich wie Plotin, sucht aber dann sogleich eine Vermittelung zwischen dem schlechthin Unbegreiflichen, selbst nicht als allwirkende Ursache zu bezeichnenden, und der Welt des Intelligibelen, und statt mit Jamblichus ein zweites Urwesen anzunehmen, schiebt er eine Vielheit dem absoluten Eins verwandter Einheiten ein, als einheitliche überwesentliche Zahlen, die kraft ihres Ineinanderseins wiederum zu einer Einheit sich vereinigten; doch sollen sie, ihren Bestimmtheiten nach von einander verschieden, dem absoluten Eins näher oder ferner stehn; und diese Einheiten sind ihm denn die höchsten Götter. Sie sind kraft ihrer Wirkungen erkennbar und Sitz der Vorsehung. Erst ihnen schließt sich das Gebiet des Intelligibelen an, und dann das des Intelligenten; die Kluft zwischen beiden soll durch das zugleich Intelligibele und Intelligente ausgefüllt werden; und diesen drei Gebieten sollen die Begriffe des Seins, des Lebens und des Denkens entsprechen, oder auch die der Wirklichkeit oder Güte, der Kraft und des Wissens; doch soll auch das Leben und Denken im Sein, in der Weise desselben, das Sein und das Denken im Leben, das Sein und das Leben im Denken, in je eigenthümlicher Weise, enthalten sein. Das Intelligibele selbst theilt sich dann in drei Triaden, deren erste die der Grenze, das Unbegrenzte und das Gemischte umfaßt; von der Grenze oder der Wirklichkeit (ὕπαρξις) soll mit der unendlichen Kraft des Unbegrenzten das Sein gezeugt, aus dem Unbegrenzten das intelligibele Princip der Materie, aus Grenze und Unbegrenztem zusammen das Gemischte oder die Wesenheit (οὐσία) sich ergeben und die zwei Bestandtheile desselben sollen auf allen Stufen des Seins (oder der Wesenheit?) sich wiederfinden. Die zweite intelligibele Dreiheit wird als intelligibeles Leben (νοητὴ ζωή) oder Ewigkeit bezeichnet; doch weiß als Glieder derselben Proklus nur wiederum die Grenze, das Unbegrenzte und das Leben, wenn auch wohl in abgeleitetem Sinn, anzugeben; diese Trias soll zur vorangegangenen sich verhalten wie die Vielheit zur Einheit. In der dritten, dem Geiste entsprechenden Dreiheit, erzeugt fortschreitend die Einheit eine von

ihr umfaßte ideelle Vielheit, d. h. die Welt der intelligibelen Ideen, das *αὐτοζῶον* des Timäus. Im Rückgang auf die allen drei Triaden zu Grunde liegende Eintheilung wird je das erste Glied derselben als Vater, das zweite als Kraft, das dritte als Denken bezeichnet, um auch so wiederum ein Band zwischen ihnen unter sich und zwischen ihnen und jener Grundeintheilung zu schlingen. Das intellektuel-intelligibile Gebiet, das der vervielfältigenden zeugenden Kraft, wird den Göttern eingeräumt und eine zwiefache Klasse derselben unterschieden, die intelligibele des überhimmlischen Orts und die des Uranos: zu ersterer gehören die Urzahlen als Band zwischen der einheitlichen intelligibelen und der vielfachen intellektuellen Welt, mit den drei Gliedern des Eins, des Andren und des Seienden, aus denen drei Monaden, drei Dyaden und drei Triaden konstruirt und sämmtliche Urzahlen von den intellektuellen, seelischen u. a. unterschieden werden. Als zweite Trias folgt dann die der zusammenhaltenden Götter (*συνεκτικοί*), d. h. das Eine und das Viele, das Ganze und die Theile, das Begrenzte und Unbegrenzte; — der zweiten die dritte Trias der vollendenden Götter (*θεοὶ τελεσιουργοί*). Noch verwickelter ist die Konstruktion der nach zahlbildischer Siebenzahl geordneten intellektuellen Götterordnungen. Doch umfassen die sieben Hebdomaden, welche Proklus herausklügelt, nach keineswegs die ganze Fülle göttlicher Wesen; ein guter Theil derselben wird dem psychischen Gebiete vorbehalten, und in ihm finden denn auch die griechischen Götter, nachdem sie theilweise schon in der intelligibelen Reihe aufgeführt waren, ihre gewissermaßen weltliche Stelle, wenngleich sie noch immer als überweltliche Wesen im Unterschiede von den innerweltlichen Theilgöttern und den mitten inne stehenden und beide Klassen verbindenden abgelösten Göttern (*ἀπόλυτοι θεοί*) gefaßt werden. Auch für Unterkunft der Dämonen wird Sorge getragen.

Und was wird durch dieses filagrammatische Netz von Begriffen gewonnen? sie sollen die drei großen Principien des plotinischen Weltalls durch Stufen der Vermittelungen mit einander verbinden, die zwischen ihnen befindlichen Klüfte ausfüllen, die unter allen verschiedenen Stufen und Arten des Seins vorausge-

etzten Wechselbeziehungen bezeichnen. Wer möchte einem solchen Bestreben Achtung verweigern? Und doch muß man die darauf verwendete Geistesarbeit für eine unfruchtbare, ja verderbliche halten. Die Schwierigkeiten der Probleme, die noch Plotinus sorgfältig erortert hatte, werden verschleiert, an die Stelle wirkender Ursachen und Wesenheiten treten todte Abstraktionen, welche bestimmt eine fortgehende Reihe zur Verbindung der drei Hauptstufen des Seins zu bilden und die Wechselbeziehungen unter ihnen zu bezeichnen, mit dem Scheine der Denknothwendigkeit und Realität durch mystische Zahlenspiele und durch willkürliche Zurückführung auf die bunte Götterwelt des Orients und vorzüglich Griechenlands bekleidet werden mußten. So entstand statt eines philosophischen Lehrgebäudes ein phantastisches Luftgebilde, dessen verschlungene Fäden die Neugierde reizen; und hat man sich durch das Labyrinth desselben hindurchgefunden und die so häufig auf verschiedenen Stufen wiederkehrenden gleichen Bezeichnungen und den Wechsel ihrer verschiedenen Bedeutungen sich gemerkt, so bedauert man mit Ueberdruß den übelberathenen Scharfsinn, der darauf verwendet worden ist. Ohne auf die psychologischen und ethischen Bestandtheile des Gebäudes [304]) näher einzugehn, begnügen wir uns zu bemerken, daß das Uebermaß der Kühnheit der Konstruktion in das demüthige Bekenntniß sich auflöst, der Mensch, dessen Vermögen freier Selbstbestimmung und der Mißbrauch desselben als Grund alles Uebels, so entschieden hervorgehoben wird, vermöge doch nur durch fortgehende göttliche Beihülfe zur Wahrheit der Erkenntnisse wie zu sittlicher Wahlbestimmung zu gelangen, und jener Beihülfe nur durch religiöse Uebungen, Weihen und theurgische Heranziehung der göttlichen Kräfte ins irdische Leben sich versichert zu halten. Freut man sich ferner an christliche Lehre streifenden Bekenntnisses, daß der Glaube höher stehe als das Wissen, so überzeugt man sich doch bald, wie fern dieser fein Glaube dem christlichen stand.

7. Wenn Damascius den Verfall der athenischen Schule auf die Unfähigkeit der Nachfolger des Proklus, Marinus und Isidorus, zu-

304) vgl Simon II, 509 ff. Vacherot II, 355 ff. Zeller 936 ff.

rückführt, so mag er den Antheil außer Acht gelassen haben, den Ueberdruß an solchen endlosen Grübeleien daran gehabt haben wird. Ein vierter Schüler des Proklus, der Arzt Asklepiodotus, obgleich als Wunderthäter geschildert, scheint der Naturbeobachtung sich zugewendet zu haben[305]; ein fünfter, Ammonius, Hermias' Sohn, ist uns als fleißiger Kommentator des aristotelischen Organons bekannt und einer der von ihm erhaltenen Kommentare über das Büchelchen van der Auslegung (περὶ ἑρμηνείας) dan nicht unbedeutendem Werthe für uns[306]. Ein späterer Nachfolger, der scharfe Kritiker seiner Vorgänger, Damascius, gegen 520 Vorsteher der Schule, schwankt zwischen den Anschauungsweisen des Jamblichus und des Proklus, hebt aber das Unzureichende aller Bezeichnungen nicht blos für das schlechthin unbedingte Princip, sondern auch für die folgenden, und der Ableitungsweisen der niederen aus den höheren, mit Klagen über die Beschränktheit des Denkens wie der Sprache, auf das schärfste hervor. Nur der Gedanke daß Alles das Eine und das Eine Alles sei, scheint ihm zu genügen, d. h. die entschiedenste Identitätslehre. Schon die beiden ersten von der unbedingten Einheit den Weg zur Vielheit anbahnenden Principien bezeichnet er als Eins Alles und Alles Eins (ἓν πάντα und πάντα ἕν).

An Kritiklasigkeit und Wißsucht steht er den vorher genannten Vorgängern nicht nach und wie mancherlei Neues auch die van ihm erhaltene Schrift enthält, nur mit größter Vorsicht ist sie zu benutzen. Als Kommentator aristotelischer Schriften kennen wir ihn durch wenig erhebliche Auszüge aus seinen Erklärungen zu Aristoteles' Büchern vom Himmel[307]. Nach dem vom Kaiser Justinianus verordneten Schluß der Philosophenschule in Athen wendete er sich mit Simplicius, Priscianus, Theodorus u. A. zum

---

305) Sim 9 n 584 ff. Vacherot II, 365 ff. Zeller 953 ff.

306) vgl. m. wiederholt angef. Abhandlung (282 u. f. w.)

307) *Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* ed. I. Kapp 1862 vgl. die (305) angeführten Werke. — Sokol. 454—468.

König Chosroes von Persien, von wo sie nach erfolgtem Frieden des Königs mit dem römischen Reiche, enttäuscht nach Griechenland zurückkehrten [308]). Vom Damascius erfahren wir nichts Weiteres. Simplicius hatte nach nach dem Tode des Damascius, mithin nach der Rückkehr aus Persien, seinen Kommentar zur Physik des Aristoteles verfaßt, und nach diesem den zu den Büchern von der Seele, wahrscheinlich auch zum Epiktet; wo? erfahren wir nicht; doch wahrscheinlich, daß der Reichthum der Quellen, die er in den Kommentaren zur Physik, zu den Büchern vom Himmel und zu den Kategorien benutzte, nur in Alexandria zu finden war; in Alexandria hatte er vermuthlich auch früher den Ammonius gehört, später den Damascius in Athen. Wir dürfen es wohl als eine providentielle Fügung betrachten, daß unmittelbar vor dem Untergang großer Bücherschätze ein unermüdlich thätiger und gründlich gelehrter Mann wie Simplicius sichs angelegen sein ließ was irgend zur Erklärung der von ihm bearbeiteten aristotelischen Bücher dienen konnte, aus den schon damals seltenen Schriften der ältesten griechischen Philosophen, aus den früheren peripatetischen Kommentaren des Andronikus Rhodius, Aspasius, Alexander Aphrodisiensis bis zu Porphyrius und Damascius herab, aus den den zu erklärenden Schriften des Aristoteles gleichnamigen Büchern des Theophrastus, Eudemus, Strato, aus älteren astronomischen Theorien und Ueberlieferungen u. s. f. auszuziehn und mitzutheilen. Kann auch Simplicius in der eignen Auslegung der Texte die neuplatonische Schule, der er angehört, nicht verläugnen, ist er namentlich geneigt die aristotelische Kritik platonischer Lehren als Hinweisung auf einen tieferen Sinn derselben zu fassen, um die Uebereinstimmung der Theorien beider großen Philosophen aufrecht zu halten: so zeichnet er sich doch durch Unbefangenheit und kritischen, auch auf Prüfung der verschiedenen Lesarten zurückgehenden Sinn vor den neuplatonischen Auslegern, nach der Zeit des Porphyrius, so viel wir davon kennen, sehr entschieden aus, gewährt unentbehrliche

308) s. Kopp, praef. in Damasc. und Zumpt über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen S. 60 ff.

Hülfsmittel zum richtigen Verständniß der von ihm kommentirten Bücher des Aristoteles und läßt sich oft, wo er fehlgreift, durch die von ihm angeführten Auslegungen Früherer kontroliren[309]). Sein gleichzeitiger christlicher Nebenbuhler, Johannes Philoponus, der leidenschaftliche Bekämpfer der aristotelischen und neuplatonischen Lehre von der Ewigkeit der Welt, steht ihm weit nach, außer etwa im Commentar zu den Büchern von der Seele. Und doch ist auch er noch ehrenwerth im Vergleich mit den ärmlichen Kommentatoren der späteren Zeit, die ihren Vorgangern nur das Unbedeutende ausgezogen, d. h. mit Sinn für das Triviale gehabt zu haben scheinen. Während das Christenthum im lateinischen Mittelalter ein neues Licht der Forschung nach und nach anzündete, verknöcherte es im griechischen Orient in lebtosem dogmatischen Formalismus, ohne bis ins fünfzehnte Jahrhundert von dem belebenden Hauch jener neuen Philosophie im geringsten berührt zu werden, da endlich zieht diese, für freilich nur kurze Zeit, Griechen in ihre Kreise. Der einzige griechische Kommentator des Aristoteles, bei dem ich Berücksichtigung der Philosophie des Mittelalters gefunden habe, gehört dem fünfzehnten Jahrhundert an. Selbst schätzbare Sammelwerke, wie das seltere des Johannes Stobäus, das spätere, die Bibliothek des Patriarchen Photius, im neunten Jahrhundert, scheinen sehr vereinzelt geblieben zu sein.

So erliegt denn die griechische Philosophie schon im sechsten Jahrhundert, man kann nicht eigentlich behaupten der Altersschwäche, eher möchte man sagen, einem tödtlichen Paroxysmus; denn die Kühnheit mit der sie in ihrem Jugendmuth an die Lösung der schwierigsten Probleme sich gewagt hatte, hat sie sich auch in ihrem Alter bewahrt; will sie so die Richtungen der Bildung der ganzen damals bekannten Welt in sich vereinigen. Und allerdings hatte der griechische Geist den Beruf durch Sprache und Literatur neue Lebenskeime im absterbenden Orient zu wecken, aber je mehr die Koncentration und Selbstständigkeit seiner Kraft abnahm jene ver-

309) vgl. m. Artikel über Simplicius in d. Dictionary of Greek and Roman biography and mythology

schiedenen Richtungen zu beherrschen und durch beseelende Einheit zu durchdringen, um so kühner erweiterte man die Kreise der beabsichtigten Weltphilosophie. Plotinus war der einzige in dieser letzten Periode der griechischen Philosophie, welcher unter den Anschauungsweisen des Orients die mit dem griechischen Geiste vereinbaren von den nicht damit vereinbaren zu unterscheiden und jene mit der ursprünglich griechischen Anschauungsweise zu verknüpfen wußte. Wie schmerzlich auch nach diesem letzten Aufflammen des griechischen Geistes, ihn mit Verleugnung seiner ursprünglichen Klarheit, im trüben Dunstkreise verworrener Vorstellungen erlöschen zu sehn, so wollen wir doch nicht vergessen daß nicht blos die Anfänge der neuplatonischen Schule den Sinn für Philosophie in den christlichen Vätern geweckt oder genährt haben, sondern auch der Kampf gegen dieselbe bis in ihre letzten Auslaufer, zu wissenschaftlicher Fassung und Verbindung der geoffenbarten Lehren veranlassen mußte, auch wenn die Vermischung mit neuplatonischer Anschauungsweise die Reinheit derselben hin und wieder trubte, wie namentlich in dem Dionysius dem Areopagiten fälschlich zugeschriebenen Werke. Und doch war eben dieses Werk von bedeutendem Einfluß auf den ersten Versuch des Mittelalters, den des Skotus Erigena, ein philosophisches Lehrgebäude aufzuführen. Im Uebrigen wurden die Anfänge der Philosophie des Mittelalters nur mittelbar, nicht unmittelbar, durch griechische Werke geweckt und geleitet; man konnte allein aus abgeleiteten lateinischen Quellen schopfen. Von richtigem Sinn geleitet, fühlte man zunächst das Bedürfniß streng logischer Schule und wendete sich mit Eifer den in lateinischer Uebersetzung vorhandenen Büchern des aristotelischen Organons zu und den Erklarungen derselben. In dieser Beziehung ist Anicius Manlius Severinus Boëthius, der vom Gothenkönig Theodorich zuerst mit wichtigen Geschäften betraute und demnächst in Folge falscher Anklage (526) hingerichtete Staatsmann, ein wahrer Wohlthäter des Mittelalters geworden. Durch ihn kamen gute Uebersetzungen solcher Bücher und zweckmäßige Erklärungen derselben auf das schon im Anbruch begriffene Mittelalter. Im Anschluß an Porphyrius ist es ihm zunächst um rich-

tige Erklärung der Werke zu thun; auf die langathmigen Discussionen der übrigen Neuplatoniker und ihre Versuche den aristotelischen Text platonisch zu deuten, läßt er sich selten ein, hat dagegen neben dem Porphyrius, die früheren peripatetischen Erklärer fleißig eingesehn. Auch sein zu eignem Trost im Gefängniß verfaßtes Buch vom Troste der Philosophie war wohl geeignet das Nachdenken über philosophische Fragen zu wecken und durch seine, wenn auch nicht christliche, doch dem christlichen Sinne verwandte Frömmigkeit, in jenen Jahrhunderten der Drangsale Muth und Ergebung aufrecht zu halten. Der fromme Geist des Buches sprach so zum Herzen, daß man an der Christlichkeit des Verfassers nicht zweifelte, die Spuren einer allerdings sehr gemilderten neuplatonischen Anschauungsweise übersah und den Tod des edlen Dulders als den eines christlichen Martyrers sich dachte. Wenn es nun auch mehr als zweifelhaft ist daß irgend eine der ihm beigelegten Schriften über christliche Dogmen die seinige sei, und ebenso daß er ein rechtgläubiger Christ gewesen, so war er doch sicherlich vom christlichen Geiste angehaucht und gehörte wahrscheinlich zu Solchen, die auf der Umkehr von neuplatonischer Philosophie zum Christenthum begriffen waren [310]).

Andre Werke, welche ohne irgend bedeutenden eigenthümlichen Gehalt, eine wenngleich dürftige Kenntniß der alten Philosophie auf das Mittelalter übertragen haben, zu kennzeichnen, muß ich der Geschichte der Philosophie jenes Zeitalters überlassen. Ebenso übergehe ich den Nemesius, wie wichtig auch sein Buch von der Natur des Menschen für Geschichte der älteren Philosophie. Er gehört dem Uebergang von der alten zur christlichen Philosophie an.

310) s. die gründliche Untersuchung von Fr. Nitzsch, das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin 1860.

23 MAG 64

Bonn, Druck von Carl Georgi

5713181

[illegible] Georg Reimer in Berlin [illegible]
[illegible]

Aus Schleiermacher's [illegible]

In Briefen.

Mit Schleiermacher's Bildniß.

Vier Bände.

Ir Band. Von Schleiermacher's Kindheit bis zu seiner Anstellung [illegible] October 1804. Zweite Auflage.

IIr Band. Von Schleiermacher's Anstellung in Halle 1804 bis [illegible] ende den 12. Febr. 1834. Zweite Auflage.

IIIr Band. Schleiermacher's Briefwechsel mit Freunden bis zu seiner [illegible] lung nach Halle namentlich mit Friedr. und Aug. Wilh. Schlegel. [illegible] vorbereitet von L. Jonas, nach dessen Tode herausgegeben von [illegible]

à Band broschirt 1 Thlr. 25 Sgr., gebunden 2 Thlr. 5 Sgr.

IVr Band. Schleiermacher's Briefe an Brinckmann; Briefwechsel [illegible] Freunden von seiner Uebersiedelung nach Halle bis zu seinem Tode; [illegible] kirchliche Denkschriften Schleiermachers, Dialog über das Anständige.

Broschirt 2 Thlr. 20 Sgr., gebunden 3 Thlr.

Enea Silvio de' Piccolomini

als Papst Pius II.,

und sein Zeitalter

von

Dr. Georg Voigt,

Professor der Geschichte zu Rostock.

[illegible] Bände. Preis broch. 6 Thlr. 20 Sgr.

Ueber

die vierjährigen

Sonnenkreise der Alten

vorzüglich den Endoxischen

Ein Beitrag zur Geschichte der Zeitrechnung und des Kalenderwesens der Aegypter, Griechen und Römer

von

August Boeckh.

[illegible] Thlr.

Alexandri Aphrodisiensis

Commentarius

in libros

Metaphysicos Aristotelis

recensuit

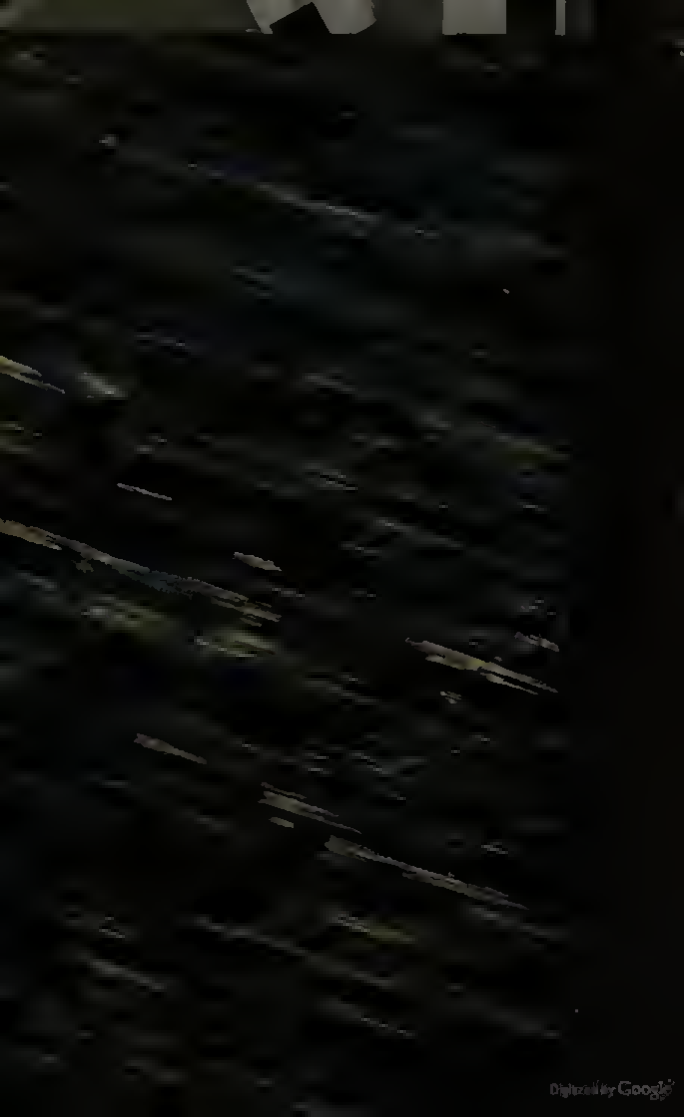
Hermannus Bonitz

[illegible]

B N C F

B.21.1.50

CF005713181


Digitized by Google